

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Etnologie

## DISERTAČNÍ PRÁCE

Jan Kapusta

ÚČINNOST OBĚTI: DUCHOVÉ PŘÍRODY A DUŠE LIDÍ  
V MAYSKE KULTUŘE

THE EFFICACY OF SACRIFICE: NATURAL SPIRITS  
AND HUMAN SOULS IN MAYA CULTURE

Školitel: doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

2015

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 19. května 2015

---

Jan Kapusta

Za vedení této práce a za podstatnou podporu během celého studia děkuji svému školiteli doc. Františku Vrhelovi. Děkuji Grantové agentuře Univerzity Karlovy za významnou pomoc při financování výzkumu. Velký dík patří mým španělským profesorům Manuelu Gutiérrez Estévezovi a Pedru Pitarch Ramónovi z Universidad Complutense v Madridu, kteří mě uvedli do srdce mayské etnologie. Jsem zavázán prof. Johnu Eadovi z Roehampton University v Londýně, jenž mě přizval do světa antropologie poutnictví a pootevřel mi dveře i do britské sociální antropologie. Děkuji Krystyně Deussové, která mi zpřístupnila nejen svou londýnskou mayskou knihovnu, ale i některá guatemalská obydlí mayských šamanů, mezi něž dlouhá léta jezdila. Vděčný jsem všem svým mayským informátorům a přátelům, bez nichž by tato disertace byla jen pouhým intelektuálním cvičením. Za všestrannou podporu děkuji konečně také svým rodičům stejně jako své ženě, které vděčím i za výslednou formální úpravu této práce.

## Abstrakt

Předkládaná práce pojednává o mayském vnímání lidí, ostatních bytostí světa a vztahů mezi nimi, vyjádřených obětní praxí. Po etnografické stránce vychází z půlročního terénního výzkumu v Guatemale, v teoretické rovině pak z inspirací tzv. ontologického obratu a fenomenologické antropologie, zvláště pak z jejich společného zájmu o antropologii přírody. K hlavním cílům této práce patří zodpovězení otázek týkajících se jednak imanentní anebo transcendentní povahy mayských božstev, jednak altruistického anebo sobeckého charakteru mayské oběti.

Součástí disertace jsou čtyři případové studie, věnující se vybraným tématům etnologie mayské kultury, které spojuje fenomén oběti. Jsou jimi: úvod do kosmologie s důrazem na obětní vztahovost lidí, božstev, zvířat a přírody obecně; organizace náboženských specialistů a problematika obětní rozhazovací; poutní a obětní rituál ve spojitosti s nativním pojetím hor; a poutnictví do Esquipulas, nejvýznamnějšího poutního místa Střední Ameriky.

Záměrem této práce je zasadit mayskou směnu do kosmologie pracující s rysy analogičnosti, komplementárnosti a cykličnosti, v níž se význam stejně jako účinnost oběti vyjevuje v kontextu zkušenosti nejen se sociálním, ale i s přírodním světem každodenního života. Oběť je pak vztažena k momentům času a nejistoty, resp. současnosti a soubytí se světem; její účinnost je výrazem existenciálního principu mutuální směny a cyklické proměny, jenž je v takovém světě implicitně přítomen.

Práce se tak vymezuje vůči reprezentativismu – ať už v podobě sociologismu, anebo kulturalismu. Vzdálena od sociálního a kulturního redukcionismu, pokouší se představit mayská božstva jako živoucí bytosti a mayské obřady jako žité jednání; předvádí mayskou kosmologii a rituál v takovém světle, v němž lidské i mimolidské bytosti nejsou ani jen prostými objekty sociální dominance, ani jen pouhými loutkami kulturních vzorců, nýbrž aktivními hráči v poli vztahovostí bytostí světa, participujících na jeho chodu.

**Klíčová slova** Mayové; Guatemala; oběť; dar; poutnictví; kosmologie a rituál; příroda a kultura; ontologický obrat; fenomenologická antropologie

## **Abstract**

The PhD thesis deals with Maya perception of humans, non-humans and their relationships, as expressed in sacrificial practices. In terms of ethnography, it is based on a six-month fieldwork in Guatemala; in terms of theory, it draws on the inspirations of the so-called ontological turn and phenomenological anthropology, especially on their common interest in the anthropology of nature. The main objectives of this work involve answering the questions about the immanent or transcendent nature of Maya deities and of the altruistic or selfish nature of Maya sacrifices.

The thesis includes four case studies dealing with particular topics on ethnology of Maya culture, all of them linked to the phenomenon of sacrifice. These are: introduction to cosmology with emphasis on the sacrificial relatedness of humans, deities, animals and nature in general; organization of religious specialists and the issue of sacrificial extravagance; pilgrimage and sacrificial ritual related to the native perception of the mountains; and pilgrimage to Esquipulas, the most important pilgrimage site in Central America.

The purpose of the work is to situate Maya exchange into cosmology, concerning with analogicity, complementarity and cyclicity, in which the importance and the efficacy of sacrifice is revealed in the context of the experience of social as well as natural world of everyday life. Sacrifice is then related to the moments of time and uncertainty, of co-presence and co-existence with the world; its efficacy is an expression of the existential principle of mutual exchange and cyclical transformation, involved implicitly in such a world.

This work is thus opposing representativism – whether sociologist or culturalist. Far from social or cultural reductionism, its goal is to present Maya deities as living beings and Maya ceremonies as lived practice; its aim is to approach Maya cosmology and ritual through a lens that does not turn humans and non-humans into mere objects of social dominance or mere puppets of cultural patterns, but instead, one that shows them as active agents in the field of relations between the beings of the world.

**Key words** Maya; Guatemala; sacrifice; gift; pilgrimage; cosmology and ritual; nature and culture; ontological turn; phenomenological anthropology

# OBSAH

<b>I. ČÁST</b>	<b>9</b>
<b>1 Teoretická východiska</b>	<b>10</b>
Antropologie přírody . . . . .	10
Amazonský perspektivismus . . . . .	12
Výzvy ontologického obratu . . . . .	15
Fenomenologická antropologie . . . . .	17
Možnosti setkání žitých světů . . . . .	19
<b>2 Cíl a struktura práce</b>	<b>21</b>
Etnografický terénní výzkum mayského náboženského tradicionalismu	21
Výzkumné otázky a cíle . . . . .	23
Struktura práce . . . . .	27
<b>II. ČÁST</b>	<b>31</b>
<b>3 Mayský svět a oběť</b>	<b>32</b>
Svět a božství . . . . .	32
Země, nebe, hory a stromy . . . . .	36
Zvíře a oběť . . . . .	40
Člověk a oběť . . . . .	44
<b>4 Mayská náboženská organizace a fenomén rituální     rozhazovačnosti</b>	<b>50</b>
Úvod . . . . .	50
Náboženská organizace na Chimbánu . . . . .	51
Povaha mayských náboženských bratrstev . . . . .	55

Teorie náboženské rozhazovačnosti . . . . .	58
Služba, prestiž a moc . . . . .	61
<b>5 Oběť živoucím horám: existencialita v mayském</b>	
<b>poutnictví, vztahovosti a světě</b>	<b>65</b>
Úvod . . . . .	65
Pouť na K'utataj . . . . .	66
Politika pouti . . . . .	71
Páni, ďáblové a jidáši: horská božstva v perspektivě koloniálního historicismu . . . . .	73
Stvoření, podsvětí a axis mundi: horská božstva v perspektivě kulturního esencialismu . . . . .	77
Oběť živoucím horám . . . . .	80
Hory a poutě v existenciální perspektivě . . . . .	84
<b>6 Mayská pouť za Černým Kristem: fenomenologie cesty,</b>	
<b>oběti a obnovy</b>	<b>87</b>
Poutnictví do Esquipulas . . . . .	87
Živý Černý Kristus . . . . .	90
Poutnický itinerář . . . . .	93
Dotek Krista . . . . .	95
Tajemství nemoci . . . . .	97
Slib a oběť . . . . .	99
Mayské poutnictví v kontextu žité kosmologie . . . . .	102
<b>III. ČÁST</b>	<b>106</b>
<b>7 Oběť a dar</b>	<b>107</b>
Teorie oběti . . . . .	107
Teorie daru . . . . .	109
Otázka zájmu v daru: Bourdieu . . . . .	112
Problém moci v oběti: Bloch . . . . .	116
Fenomenální a existenciální význam oběti a daru . . . . .	121

<b>8 Závěrem: oběť a její účinnost v mayské kosmologii</b>	<b>123</b>
Mayská směna v kontextu fenomenologie přírody . . . . .	123
Oběť a čas . . . . .	127
Oběť a nejistota . . . . .	129
Oběť jako dar, milost a trest . . . . .	131
Postscriptum k účinnosti oběti . . . . .	133
 <b>Použitá literatura</b>	 <b>136</b>
 <b>Obrazová příloha</b>	 <b>157</b>



# I. ČÁST

## 1. KAPITOLA

# TEORETICKÁ VÝCHODISKA

### Antropologie přírody

Tato práce pojednává o tom, jak (především současní) Mayové vnímají, pojmají či chápou sebe, ostatní bytosti světa a vztahy s nimi, vyjádřené obětní praxí. Uvažování o lidech, božstvech a oběti lze ukotvit v rozmanitých teoretických aparátech. Přístup, který jsem zvolil, vychází z kombinace dvou směrů současné sociální antropologie – tzv. ontologického obratu a fenomenologické antropologie. Účelem této práce není jejich teoretické zhodnocení či rozpracování, nýbrž využití některých jejich hledisek, a to pouze do té míry, do jaké napomáhají uchopení a pochopení prezentovaného etnografického materiálu. Můj vlastní přínos v tomto ohledu představuje snad jen samotný pokus uvažovat tyto dva teoretické přístupy pospolu, nalézt s nimi a v nich společnou řeč, která může přispět k (vpravdě antropologickému) projektu konceptualizace podobnosti a jinakosti, přírody a kultury.

Linii spojující proponenty ontologického obratu a fenomenologické antropologie můžeme spatřovat v jejich společném zájmu o *antropologii přírody*, resp. o kritický pohled na zažité dichotomie euroamerického myšlení, jakými jsou přírodní/kulturní, materiální/duchovní, objektivní/subjektivní, lidské/božské apod. Jde o názor, že v antropologickém výzkumu různých společností nelze automaticky tyto západní kategorie, jež nejsou ani samozřejmé, ani univerzální, předpokládat. Antropologie přírody se tak pokouší vyhnout jak adaptačním přístupům (sociobiologické, kulturně-ekologické či marxistické provenience), tak přístupům ideačním (strukturalismu, symbolismu či textualismu). Zatímco jeden tábor rozumí lidskému myšlení a jednání jako adaptivní odpovědi na pří-

rodní prostředí, druhý tábor je chápe jako výraz ideových schémat, jež přírodní prostředí zahalují. Buď je to příroda, jež vnucuje svá pravidla kultuře, nebo je to kultura, jež vnucuje své vzorce přírodě; buď nás ovládají přírodní zákony, nebo jsme pohlceni kulturními významy. Zakládající přesvědčení obou znesvářených táborů je nicméně totožné: je to víra v dualitu příroda/kultura a od ní odvozené koncepty, jejichž hranice a definice vycházejí ze západního myšlení (srov. Descola a Pálsson 1996; viz též Descola 2013 [2005]).

Spor zastánců sociálního konstruktivismu a kulturního relativismu, podle nichž má kultura navrch nad přírodou, a zastánců realismu a univerzalizmu, podle nichž tvoří kultura nadstavbu nad přírodou, je stále živý. Jak konstatuje iniciátor ontologického obratu Eduardo Viveiros de Castro (2004: 484):

Přetahování lanem nadále pokračuje: jedna strana redukuje realitu na reprezentaci (kulturalismus, relativismus, textualismus), druhá strana redukuje reprezentaci na realitu (kognitivismus, sociobiologie, evoluční psychologie).

Navzdory zásadním rozdílům ovšem spojuje obě pozice jedno přesvědčení: představa kultury jakožto souhrnu „reprezentací“, které skutečný svět zastupují. Oba tábory věří v jeden „svět o sobě“, avšak zatímco ten první si myslí, že k němu nemáme přístup, a můžeme proto studovat jen jeho reprezentace, druhý se domnívá, že k němu přístup máme, a tak jej studujeme, jak opravdu je.

Nicméně představa, že svět (tj. souhrn reprezentací, nehledě na to, zda je to příroda vnucující svá pravidla kultuře, nebo je to kultura vnucující svá schémata přírodě) může být v mysli určité bytosti vytvořen ještě předtím, než v něm tato bytost začala vůbec žít, totiž že by akt výstavby světa mohl předcházet aktu pobytu v něm, je povážlivá. Tim Ingold (2000: 42) tak na základě fenomenologických inspirací namísto představy nějakých nadmateriálním světem se vznášejících schémat, prostřednictvím nichž je vnímán, nabízí představu do světa vnořených aktivit, jimiž je neustále utvářen:

Pochopení světa není věcí tvorby, nýbrž podílení se, nikoli výstavby, nýbrž pobývání, nikoli vytvoření si názoru na svět, nýbrž zaujímání názoru v něm.

Každý obyvatel světa – ať už zvíře, anebo člověk – je ve trvalém vzájemném vztahu se svým prostředím, v němž je ukotven a jehož je součástí.

Myšlenka vzdoru vůči nějaké předem garantované metafyzice stejně jako myšlenka nevyhnutelného vzájemného utváření člověka a jeho životního prostředí společně zakládají možný dialog mezi světy ontologického obratu a fenomenologické antropologie a také možný teoretický rámec této práce. Zbývající text této kapitoly je stručným představením těch aspektů obou přístupů, jež jsou pro mé záměry relevantní.

## Amazonský perspektivismus

Impulzem pro tzv. ontologický obrat v sociální antropologii je v první řadě koncept *amazonského perspektivismu* brazilského antropologa Eduarda Viveiros de Castra. Aby autor poukázal na svébytnost a odlišnost amazonské kosmologie, začíná u mýtu o původní nerozlišenosti lidí a zvířat. Mytologie původních obyvatel Amazonie předpokládá, že to nebyli lidé, kteří se oddělili od zvířat, nýbrž zvířata, která se oddělila od lidí: „původním společným stavem lidí a zvířat zde není zvířecnost, ale spíše lidskost“ (Viveiros de Castro 2004: 465). Zvířata, stejně jako další mimolidské bytosti typu některých rostlin, mrtvých, duchů nebo předmětů, jsou v amazonské kosmologii antropomorfizována a personifikována: jejich tělesná forma jako by byla jen obálkou či oblekem zakrývajícím vnitřní lidství, duševní či duchovní složku, kterou bychom nazvali vědomím, subjektivitou, intencionalitou anebo kulturou. Tyto osoby mají schopnost sociálního aktérství, a navazují tak s lidmi společenské (příbuzenské, přátelské anebo nepřátelské) vztahy. Protože se každý druh živých bytostí subjektivně vnímá jako lidé, je to „reflexivní já, nikoli materiální objektivita, co je potenciálním společným základem bytí“ (tamtéž: 467).

Je-li však konstitutivním rysem amazonské kosmologie duševní jednota lidí a zvířat, co je potom jejich odlišujícím znakem? Viveiros de Castro odpovídá, že je to tělo, resp. specifická tělesnost, prostřednictvím níž různé druhy živých bytostí vnímají skutečnost z odlišných *úhlů pohledu*. Způsob, jakým lidé vidí sebe a zvířata, neodpovídá způsobu, jakým zvířata vidí sebe a lidi. Predátoři (některá zvířata nebo duchové) vnímají lidi jako zvířata a kořist do stejné míry,

jako lovená zvířata vnímají lidi jako predátory. Zároveň zvířata a duchové vnímají sebe sama jako lidi, obývají vlastní domy a vesnice a prožívají své zvyky ve formě kultury. Jak Viveiros de Castro (tamtéž: 466) uvádí:

Zvířata vidí své jídlo jako lidské jídlo (jaguáři vidí krev jako maniokové pivo, supi vidí červy v hniјícím mase jako grilované ryby); vidí své tělesné vlastnosti (srst, křídla, drápy, zobáky) jako tělesné ozdoby nebo kulturní nástroje; vidí svůj sociální systém organizovaný stejným způsobem jako lidské instituce (s náčelníky, šamany, obřady, exogamními moietami, atp.).

Ve světě, který je perspektivní a „stoprocentně relační“ (tamtéž: 473), vidí ne-lidské bytosti lidi jako ne-lidi (a opačně).

Tělu zde nicméně nelze rozumět v evropském slova smyslu – nejde o fyziologické rozdíly. Tělo je v amazonském kontextu „uskupením afektů či způsobů bytí, které konstituují habitus“ (tamtéž: 475): je to soubor dispozic, způsob chování a pohybu, forma života, obživy a komunikace, vzhled včetně oblékání a zdobení. Jde o jakýsi střední člen mezi materiální a duchovní složkou člověka. „Všechny bytosti vnímají (representují) svět stejně. Co je odlišné, je svět, který vidí (tamtéž: 471–472).“ A zvířata vidí odlišné věci stejným způsobem jako lidé, protože mají jiná těla – a je to tělo, co vytváří rozdíl, co určuje úhel pohledu, *perspektivu*. Rozdílnost tak netkví v epistemologii, ale v ontologii. Amazonský perspektivismus s sebou nese multinaturalismus: „jedna kultura, mnoho přírod – jedna epistemologie, mnoho ontologií“; perspektiva přitom není reprezentace, protože „reprezentace jsou vlastností mysli či ducha, zatímco úhel pohledu je umístěn v těle“ (tamtéž: 474). Rozdílnost nespočívá ve specifčnosti duševna a kultury, které jsou univerzální, nýbrž ve specifčnosti tělesna a přírody, které jsou partikulární.

Oproti evropské multikulturalistické kosmologii se tak setkáváme s kosmologií multinaturalistickou, v níž nejde o epistemologický rozdíl (jak různými způsoby kulturně reprezentujeme jeden svět), nýbrž o rozdíl ontologický (jak stejným způsobem tělesně vnímáme různé světy). Viveiros de Castro (1998) tento problém demonstuje na příkladu objevení Ameriky, které s sebou přineslo střet diametrálně odlišných učeních o světě a člověku. Toto až anekdotické

vzájemné neporozumění, týkající se určení lidství, využil – byť za poněkud jiným účelem – již Claude Lévi-Strauss (1952) ve své práci *Rasa a dějiny*. Když Španělé přistáli u břehů Ameriky, zajímali se na základě své křesťanské víry o to, zda indiáni mají rozumnou duši, zatímco nepochybovali o tom, že mají tělo, které mají i zvířata a další živé bytosti. Indiáni se naopak v kontextu svého náboženství ptali, zda mají Španělé lidské tělo, zatímco nepochybovali o tom, že mají duši, kterou přece mají i zvířata, stromy, hory nebo kameny.

Evropané se v Americe setkali s radikálně odlišným pojetím oddělení lidí od zvířat. Pro Španěly, když chtěli zjistit, zda jsou indiáni lidmi a zda je tedy lze christianizovat a spasit, bylo tím, co vyděluje člověka ze světa, určitá duševní kvalita, duch či rozum. Dle evropské kosmologie mezi lidmi a zvířaty existuje kontinuita fyzická, ale diskontinuita metafyzická. Naopak pro indiány to byla specifická tělesná podoba, co poukazuje k lidství a co umožňuje smysluplné mezilidské vztahy. Dle americké kosmologie mezi lidmi a zvířaty existuje kontinuita metafyzická, ale diskontinuita fyzická. V obecné rovině tu nacházíme dvě *odlišné ontologie*: první je založena v jednotě přírody a multiplicitě kultur, druhá předpokládá duševní jednotu a tělesnou diverzitu. Amazonská kosmologie nepřevrací naruby pouze dichotomie přírodní/kulturní, zvířecí/lidské, tělesné/duševní, ale také duality objektivní/subjektivní a reálné/reprezentační.

Co tato partikulární etnografie může znamenat pro obecnou antropologickou teorii? Jinak řečeno, jaký dopad může mít amazonský perspektivismus na antropologické myšlení? Viveiros de Castro má za to, že tato zkušenost jinakosti zpochybňuje západní analytické kategorie a myšlení. Karteziánské zjednodušení evropské ontologie mysli a těla rozštěpilo vědecký zájem na studium „objektů“ na jedné straně a „subjektů“ na straně druhé: zatímco v přírodní vědě převládl naturalismus, v humanitní vědě se rozbíjel reprezentativismus. Představa amazonského perspektivismu poukazuje na druh relativismu, avšak *bez reprezentací* (Viveiros de Castro 2004: 482). Je možné, že není jeden skutečný svět, tak jak nám jej prezentuje přírodní věda, ani mnoho kulturních světů, tak jak nám je reprezentují humanitní vědy, nýbrž prostě mnoho různých realit. Tento typ relativismu implikuje nejen otázku po jednotě/mnohosti světa/světů, ale i po jeho/jejich celku a částech; neslibuje však naději, že složení či souhrn jednotlivých perspektiv zkompletuje svět celý.

## Výzvy ontologického obratu

Viveiros de Castrův koncept amazonského perspektivismu byl samozřejmě podroben značné kritice. Na seznamu výtek je desinterpretace etnografických dat, přílišná abstrakce, typizace a strukturalizace jednotlivých kosmologií, přehlížení politického rozměru reality, stavění nadbytečných hradeb mezi lidskými populacemi či riziko politického zneužití (viz Turner 2009; Ramos 2012). Na tomto místě bych však rád zdůraznil především přínos, jenž Viveiros de Castrův přístup znamená pro uchopení mého etnografického materiálu (srov. Brož 2007). Dva klíčové aspekty amazonského perspektivismu – totiž antropomorfizace a personifikace mimolidských bytostí stejně jako význam tělesnosti a vzhledu jako základu rozdílnosti – jsou pro porozumění mayské kosmologii zásadní. Mezi teoretické přednosti patří jistě i zpochybnění a přehodnocení vlastních konceptuálních rámců v čele s dichotomiemi typu příroda/kultura, zvíře/člověk, objekt/subjekt, tělo/duše, imanence/transcendence či realita/reprezentace.

Tzv. ontologický obrat v antropologii, který vychází primárně z Viveiros de Castrovy inspirace, lze chápat jako anti-reprezentační hnutí, vystupující proti představě kultury jakožto souhrnu „reprezentací“, tj. představ o světě, jež jej zastupují. Věříme-li v představu, že existuje jeden a jednotný svět na jedné straně a mnoho různorodých reprezentací tohoto světa na straně druhé, proč stejně tak nevěřit tomu, že existuje mnoho světů, realit o sobě? Náзор, že jinakost nemusí být funkcí reprezentace, ale že může být naopak funkcí existence odlišných světů o sobě, samozřejmě relativizuje nejhlubší základy západní vědy. Avšak proponentům ontologického obratu nejde ani tak o teoretizaci tohoto problému, jako spíše o náčrt nové metody. Taková „rekursivní antropologie“ má ponechat etnografům volné ruce, resp. má nechat samy věci, s nimiž se v terénu setkávají, „rekurzivně diktovat pojmy jejich vlastní analýzy“ (Henare, Holbraad a Wastell 2007: 4). Jak říká zřejmě nejvýraznější představitel hnutí Martin Holbraad (2010: 184),

spíše než užívat našich vlastních analytických pojmů, jež by daly smysl dané etnografii (vysvětlení, interpretace), využíváme etnografii k jejich novému promýšlení.

Cílem antropologovy snahy není ani naroubování jeho pojmů na zkoumaný předmět, ani převzetí pojmů nativních, ale spíše vymýšlení pojmů nových, tedy konceptualizace, cvičení v pojmové kreativitě při setkání s jinakostí. Ontologický obrat tak jen „určitým způsobem experimentuje s povahou etnografického popisu a antropologického teoretizování,“ jak dodává Morten Pedersen (2012).

Předpokládajíce relativismus, který není epistemologický, ale ontologický, tito autoři tvrdí, že jim jejich metoda umožňuje zkoumat a myslet jinakost poctivěji. Kritici je naopak viní ze solipsismu, nebo ze (třeba nevědomé) snahy o budování meta-ontologie. Vzniká tu otázka po vztahu mezi ontologií ve smyslu „esence“ a „modelu“ stejně jako otázka po nezbytnosti velké zastřešující teorie (viz Laidlaw a Heywood 2013). Zastánci ontologického obratu nicméně trvají na tom, že jim jde v první řadě o metodologii, která se staví proti jakékoli svazující teorii (srov. Salmond 2014). James Laidlaw (2012) se však obává, že mnoho otázek stále zůstává nevyřešených:

Co se vůbec děje na rozhraních mezi těmito odlišnými ontologiemi a kdy věci či lidé přecházejí z jedné do druhé? Jaký druh meta-ontologie musí člověk předpokládat, aby dal smysl myšlence, že by svět mohl být utvořen na odlišných místech z odlišného materiálu? Jak tento ontologický pluralismus vznikl, a jsou odlišné světy vytvářeny samotnými různými lidskými populacemi (jak by pojem sebeurčení naznačoval), anebo jejich odlišné představy odpovídají různým již dříve existujícím realitám, jež odráží? A tak dále.

Relativizace vědy také kráčí ruku v ruce s její animizací. Jak se domnívá Michael Scott (2013: 859), tento typ disciplíny, který nazývá antropologií ontologie, „není jen aspektem antropologie náboženství; je to často také antropologie náboženství *jako* náboženství – nový druh náboženského studia náboženství“. João de Pina-Cabral (2014: 51) pak označuje její přívržence za „ty, kdo následují metafyzickou cestu, navrhuje znovu-zakouzlení světa, včetně veškerého rétorického šarmu, jenž s sebou takový podnik nese“. Pina-Cabral (tamtéž: 52) se naopak zasazuje o tzv. minimalistický realismus, podle něhož jsou lidé součástí jednoho světa a jeho životního běhu. Tato představa, o níž na pozadí



fenomenologické antropologie Pina-Cabral hovoří, reaguje na otázku, která je pro mě z pohledu kritiky ontologického relativismu nejdůležitější: V čem je vlastně jinakost, o níž proponenti ontologického obratu tak nadšeně hovoří, založena? A především: jak je vůbec setkání s takovou jinakostí možné? Jinak řečeno, v čem se smysluplné setkání s jinakostí, k němuž během etnografického výzkumu dochází, zakládá a v čem se zakládá její porozumění? Jsou-li různé světy skutečně tak odlišné, jak se mohou domluvit? A neměli bychom přemýšlet spíše nad jejich podobností než jinakostí? To je samozřejmě filozofický problém, který ovšem není pro představitele ontologického obratu palčivý, neboť zachází za horizont jejich empirického zájmu. Avšak rozhodneme-li se nad touto otázkou zamyslet, je fenomenologická antropologie jedním z možných východisek.

## Fenomenologická antropologie

Zřejmě nejvýznamnějším současným představitelem fenomenologické a existenciální antropologie na poli sociálních věd je původem novozélandský antropolog Michael Jackson. Programově zastává pozici, jež staví na konceptech intersubjektivní, žitého světa a bytí v něm. Takový přístup se chce vyvarovat jak radikálního objektivismu (ať už biologického nebo politického ražení), tak radikálního subjektivismu (ať už kulturně-relativistického nebo poststrukturalistického stříhu).

Úkolem antropologie je odkrýt smysl, v němž je zkušenost situována *do* vztahů a *mezi* osoby, tak aby byl žitý svět zkoumán jako intersubjektivní pole a nebyl redukován na objektivní struktury *nebo* subjektivní intence (Jackson 1996: 26).

Do stále nekončícího sociálně-vědního sporu mezi strukturou a aktérem vstupuje Jackson se svým konceptem existenciálního imperativu: Společnost *i* je dinec, danost *i* volba – obojí tu stojí ve vzájemném, neredukovatelném a komplexním vztahu, který je nabit existenciálním významem. Lidská existence je „boj o bytí ve světě, v němž je bytí proměnlivé a nestálé a v němž je porozumění silám, které tvarují osud člověka, neustálou výzvou“ (Jackson 2005: xx). Existenciální imperativ – „proměnit danost ve volbu a žít *svět* tak, jako

by byl *náš vlastní*“ – se nachází mezi (anebo spíše nad) objektivními strukturami světa, v němž žijeme, a subjektivními intencemi, jimiž se cítíme nadáni. Intersubjektivní povaha lidské existence neznamená její relativizaci. Lidskou existenci nelze redukovat na partikulární kulturní představy a vzorce:

Ať je bytí symbolicky vyjadřováno jakkoliv, *otázka* bytí je univerzální, a tvoří tak počáteční bod v naší snaze zkoumat lidské žité světy jako místa neustálého boje o existenci [...] Naším úkolem je studovat lidské bytí ve světě prizmatem naší neustále se proměňující schopnosti vytvářet podmínky životaschopné existence a koexistence ve vztahu k daným možnostem našeho prostředí (tamtéž: xii, xv).

Ve stopách Williama Jamese proto Jackson volá po radikálním empirismu, obratu k událostem, osudům a zkušenostem, v nichž se vyjevují základní lidské existenciální otázky.

Otázka bytí ve světě je klíčová i pro současného britského antropologa Tima Ingolda. Jeho přístup je relační, odpovídající na lidskou žitou zkušenost obývání přírodního a sociálního světa a zapojení se do jeho života. Představa určité bytosti v sobě již zahrnuje vztah k jejímu okolí, tak jak o tom vypovídá zkušenost animistických lovců-sběračů. Tito lidé nepřistupují ke svému životnímu prostředí jako k vnějšímu světu přírody, jenž má být teprve postižen mentálním světem kultury. Vnímají se jako součást vzájemné intimní vztahovosti a závislosti mezi lidmi, zvířaty, rostlinami a božstvy, jež svět obývají a jednají v něm. Když lovec-sběrač prosí les o potravu, nejde jen o nějakou reprezentaci jeho sociálního či kulturního světa, nýbrž o reálný akt vzájemně se rozvíjejícího vztahu mezi lidskými a mimolidskými entitami. Jak Ingold (2000: 40) říká, „svět může být ‚přírodou‘ jen pro toho, kdo jej neobývá“. Svět může být utvářen jen prostřednictvím pobývání v něm, ve vztahu k druhým a ke svému prostředí. Život se tak zakládá v přímém a vzájemném kontaktu různých entit, ve sdíleném kontextu zkušenosti, která předchází reprezentacím jakožto získaným konceptuálním schématům či vnuceným kulturním rastrům (srov. Ingold 2006).

Ingoldovo porozumění vztahu mezi lidmi a jejich životním prostředím, vycházející z teoretických impulzů vývojové biologie, ekologické psychologie a fenomenologické filozofie, stojí na poznání, že daná bytost a její prostředí nejsou nikdy dokončeny, nýbrž se neustále utvářejí. Život člověka nebo zvířete stejně jako život jejich prostředí je v trvalém pohybu. Z tohoto pohledu odlišení přírody a kultury fenomén života více zatemňuje, než by jej osvětlovalo. To je důvod, proč se Ingold vymezuje vůči představě, že lidé ještě dříve, než jsou schopni svět obývat a jednat v něm, musí jej zkonstruovat, vložit do něj význam. Oproti této perspektivě výstavby (building perspective) prosazuje perspektivu pobytu (dwelling perspective),

perspektivu, která pokládá vnoření organismu-osoby do životního prostředí či žitého světa za nevyhnutelnou podmínku existence; z této perspektivy svět kolem svého obyvatele neustále vzniká a jeho rozmanité tvůrčí složky přebírají význam podle toho, jak se včleňují do pravidelného vzorce životní aktivity (Ingold 2000: 153).

## Možnosti setkání žitých světů

V této kapitole jsem se pokusil o uvedení tzv. ontologického obratu a fenomenologické antropologie, které mi v předkládané práci budou teoretickou oporou. Přestože mezi sebou tyto směry současné sociální antropologie příliš nekomunikují, rozhodl jsem se pracovat s nimi pospolu; nestavím jeden proti druhému, ale chápu je jako dva pilíře, na nichž je možné stavět.

Jak jsem uvedl, ontologický obrat z velké části vítám a cením si jeho teoretické otevřenosti. Tato otevřenost je však i jeho slabinou, bránicí ukotvení v pevné půdě. Byť nikoli epistemologický, ale ontologický, přece jen relativismus – a jako každý relativismus i ontologický obrat si s sebou nese těžký kříž: jak zodpovědět otázku, v čem jsou zkoumaná jinakost a její porozumění založeny. Vždyť etnograf se v terénu nesetkává s mimozemšťany (u nichž by se radikální jinakost dala očekávat), ale s lidmi, kteří žijí na stejné planetě, s lidmi, s nimiž sdílí lidskost, mnoho biologických i ne-biologických vlastností, a tedy i *zkušeností*. Pokud je smysluplné setkání s jinakostí a její (ovšemže

vždy ošemetné a dílčí) porozumění možné – a na tom představitelé ontologického obratu trvají – musíme sdílet něco společného. Neměli bychom pak raději pátrat po tom, co nás spojuje, než po tom, co nás odlišuje a co mezi nás klade nepřekonatelné hranice?

Na otázku, jak je setkání dvou světů možné a v čem je fundováno, ontologický obrat odpověď nedává. Podává ji však podle mého názoru fenomenologická antropologie, která poskytuje nástroje k tomu, jak teoreticky, a přesto nedestruktivně – a zdůrazněme nescientisticky i nereprezentativisticky – k fenoménu jinakosti přistupovat. Tato antropologie tak nerelativizuje jen přírodně-univerzalistickou anebo kulturně-relativistickou ideologii, ale relativizuje i ontologický relativismus, neboť upozorňuje na některé obecné momenty, které lidi spojují. Mluví-li Jackson o existenciálním imperativu, jako by hovořil o jedné ze struktur žitého světa, jak je známe z díla Alfreda Schütze, pro něhož byl *žitý svět* zakládající a prvotní realitou.<sup>1</sup> A píše-li Ingold o perspektivě pobytu, zaměřuje pozornost ke skutečnosti *bytí ve světě* v nejen mentální, ale i přírodní krajině, do níž je každá bytost zapuštěna, již je utvářena a již utváří.

---

<sup>1</sup>Struktury žitého světa čítají např. intencionalitu, časovost, prostorovost, tělesnost nebo intersubjektivitu (Schütz a Luckmann 1973; viz též Šrubař 2005).

## 2. KAPITOLA

# CÍL A STRUKTURA PRÁCE

### **Etnografický terénní výzkum mayského náboženského tradicionalismu**

Terénní výzkum probíhal ve dvou fázích: v říjnu až prosinci roku 2009 a v lednu až březnu roku 2013. Jeho celková délka tak činí půl roku. Výzkum byl uskutečněn v Guatemale, a to ve dvou odlišných regionech: jednak v departmentu Chiquimula ve Východoguatemalské vysočině, jednak v departmentu Huehuetenango v Západoguatemalské vysočině. V prvním případě se jednalo o oblast obývanou Mayi Ch'orti' v okolí města Esquipulas, v druhém případě především o oblast obývanou Mayi Akatek (obce San Miguel Acatán a San Rafael La Independencia).

Výzkum v poutním středisku Esquipulas měl několik podob: Zaprvé šlo o pobyt v samotném poutnickém areálu, kde jsem pozoroval chování poutníků přicházejících z různých mayských regionů, a v pokud možno nejprirozenějších situacích s nimi prováděl polostrukturované rozhovory. Zadruhé šlo o návštěvy několika vybraných poutníků v jejich komunitách, kdy mě zajímala reflexe vykonané cesty jak z pohledu poutníků samotných, tak z pohledu jejich rodinných příslušníků a známých. Zatřetí mi šlo o to seznámit se co nejdůkladněji s oblastí, v níž město Esquipulas leží. Putoval jsem proto po tamních mayských komunitách a snažil se získat informace o současném stavu poutnictví. Poněvadž mi již nebylo dopřáno připojit se ke konkrétní skupině poutníků, neboť pěší poutě nahradily motorizované, rozhodl jsem se jednu z tradičních cest projít a zmapovat na základě získaných informací individuálně.

Výzkum v hornatém departmentu Huehuetenango byl kombinací pobytu v obydlí jedné mayské rodiny a návštěvy rituálních středisek regionu. Cílem bylo zúčastněné pozorování doprovázené nestrukturovanými neformálními rozhovory v běžných situacích jak každodenního, tak obřadního života. Kontakty jsem navazoval nejen s funkcionáři tradičního mayského náboženství, ale také s katolickými kněžími jednotlivých obcí. Důraz jsem kladl na geografické poznání regionu, na prochození a návštěvu posvátných míst, hor, křížů a dalších obětíšť. To mě také vedlo k participaci na obětních rituálech nejen v rámci komunitních center, ale i na význačných místech mimo ně. Upřímný zájem o místní (nejen) náboženský život, demonstrováný sdílením různých životních situací, bydlení a stravy, mi získal důvěru několika lidí, včetně některých mayských rituálních specialistů. Přestože byl vztah mnoha lidí ke mně odměřený, s otevřeným nepřátelstvím jsem se během svého výzkumu nesetkal.

Z možností, zda svoji etnografickou práci postavit na důkladném studiu jedné vybrané komunity, nebo ji založit na dílčím bádání napříč několika mayskými skupinami, jsem zvolil tu druhou. Byť na úkor etnografické preciznosti, umožnila mně tato volba srovnání více podob mayského náboženského života, dokumentaci mnoha rozmanitých rituálních a obětních praktik, a tím i vytyčení jejich obecnějších rysů. Jednotícím motivem nicméně zůstal obětní rituál, spjatý s určitými obřadními místy, tedy s poutnictvím, tak jak je vykonáván v kontextu mayského tradicionalismu.<sup>2</sup>

Kdo vlastně jsou mayští tradicionalisté? Předně jsou to indiáni identifikující se s určitou komunitou. Pojem „indián“ (*indígena*) je vymezením se vůči pojmu „ladín“ (*ladino*), které užívám čistě v sociokulturním významu, reflektujícím rozdíl mezi těmi, kdo jsou považováni za Maye a hovoří některým mayským jazykem, a těmi, kdo takto klasifikováni nejsou a žádným mayským jazykem nehovoří. Komunita (*comunidad*) je pak nejtradičnější a nejdůleži-

---

<sup>2</sup>Tím také navazuji na svůj dlouholetý výzkum v oblasti antropologie poutnictví, které jsem se věnoval ve své diplomové práci *Cesta a rituál: Antropologií pohybu a labyrintem posvátna v imaginaci hispánských kultur* (Kapusta 2010) či v následně publikované studii „Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela“ (Kapusta 2011b).

tější územní, politickou, ekonomickou a kulturní jednotkou mayské společnosti (administrativně vzato se většinou kryje s tím, co bychom nazvali obcí).

Přestože mayští tradicionalisté nepochybuji o tom, že jsou křesťany (*cris-tianos*), vymezují se vůči protestantům (*evangélicos*) a někdy i katolíkům (*ca-tólicos*). Vlastní náboženskou identifikací je pak přihlášení se ke *costumbre*, doslova obyčeji, což je soubor rituálních zvyklostí, jež jsou zděděny po předcích a jež je třeba vykonávat.<sup>3</sup> *Costumbristas*, mayští tradicionalisté, mají většinou svou vlastní náboženskou organizaci a své vlastní rituální specialisty (*rezado-res*). Tato rituální praxe, spjatá se specifickou kosmologií, je výsledkem po staletí se vyvíjejícího dialogu mezi nativní mayskou a importovanou křesťan-skou religiozitou, strukturující se ve vždy ožehavých vztazích indiánů a ladínů a vyznačující se vysokým stupněm synkretismu, ba hybridizace (viz Watanabe a Fischer 2004).

Jak ukazují některé nedávné práce věnované současnému mayskému náboženství (MacKenzie 2009; viz též Deuss 2007; Cook a Offit 2013), existují dnes v tomto směru dvě skupiny: na jedné straně jsou to „ne-moderní“, „syn-kretičtí“ *costumbristas*, následující tradiční maysko-katolické náboženství, na straně druhé pak „moderní“, „anti-synkretičtí“ *sacerdotes mayas*, kteří se snaží pěstovat od koloniálních vlivů vědomě očištěnou mayskou spiritualitu, zakot-venou v kulturním aktivismu a revitalismu. Je to ta první forma mayského náboženství, na niž cílí tato práce.

## Výzkumné otázky a cíle

V nejobecnější rovině této práce je možno vystopovat dvě dilemata, která lze sice uvažovat samostatně, přesto mají mnoho společného. Předně, jakou povahu mají pro Maye jejich božstva – imanentní nebo transcendentní? A dále, jaký charakter má pro Maye oběť – altruistický nebo sobecký? Tato dilemata se v průběhu psaní práce ukázala na jednu stranu klíčová, na druhou stranu značně ošemetná, subtilní a prchavá. Co to znamená, mají-li etnologové na

---

<sup>3</sup>Poměr katolíků, protestantů a tradicionalistů v jednotlivých komunitách je různý a rychle se proměňující. V některých případech je poměr vyrovnaný, většinou však may-ský tradicionalismus upadá a pokrývá jen kolem deseti či dvaceti procent dané populace.

mysli mayské „lidské duše“ a „duchy přírody“ a mají-li na mysli „účinnost obětí“?

Již během terénního výzkumu se ukázalo, že mayské oběti nelze porozumět, aniž by bylo zřejmé, kdo jsou její aktéři, tj. lidské stejně jako mimolidské bytosti světa. V tomto kontextu povstává otázka: do jaké míry jsou entity typu svatých anebo hor pro Maye skutečně *jako* lidé? Kde leží ona křehká hranice mezi prohlášením, že tyto bytosti *připomínají* oduševnělé osoby, a prohlášením, že tyto bytosti *jsou* oduševnělými osobami? Jinak řečeno, do jaké míry mohou být lidský jazyk a myšlení metaforickými, nebo naopak doslovnými? V mayských studiích většinou získává navrch metaforický výklad, podle něhož jsou sochy svatých anebo hory *symboly* nebo odkazy k jistým duchovním či transcendentním entitám. Tento způsob myšlení převládl i v oblasti teoretické interpretace, kdy se má za to, že nativní představy božstev jsou *reprezentace*, totiž že reprezentují, představují, zastupují něco dalšího, že jsou něčím jiným, než ve skutečnosti jsou. Toto přesvědčení se manifestuje ve dvou nejvýraznějších explanačních schématech: mayská božstva jsou buď reprezentacemi transcendentních podstat či prapůvodních idejí mayské kultury, nebo jsou reprezentacemi sociálních a mocenských vztahů etnicky rozštěpené společnosti. Tento spor kulturního esencialismu a sociálního konstruktivismu lze dobře demonstrovat na mayském pojetí hor.

Proč jsou vlastně hory pro Maye tak významné, že je zbožšťují? Autoři hledající vysvětlení v *kultuře* argumentují, že hory byly vždy ideově spojeny s obydlím dešťových a hadích bohů, Chaca a Quetzalcoatla, se stvořitelským mýtem, s konceptem podsvětí a axis mundi. Hory jsou z tohoto pohledu prostředníky – mezi lidmi a bohy, kteří v nich žijí, anebo mezi tímto a jiným světem, do něhož uvádějí. Hory se svými jeskyněmi jsou pak branami k transcendentním bohům, vstupy do podsvětí, portály mezi světem profánním a posvátným. Naopak autoři hledající vysvětlení ve *společnosti* upozorňují na to, že „duchové hor“ bývají indiány zpodobňováni jako běloši, jako bohatí a mocní majitelé půdy. Představy horských božstev tak vyjadřují nerovné mocenské vztahy mezi indiány a ladíny: jsou výrazem historicky dané sociální struktury, jsou výrazem subordinace a rezistence, jsou artefaktem koloniální dominance.



Co vlastně zůstává ve světle těchto dvou interpretačních schémat horám imanentní? Téměř nic. Význam a smysl horských božstev leží v obou případech někde jinde: buď v transcendentních bozích a v jiném, duchovním, posvátném světě, anebo v neméně transcendentním světě zákonů moci, podřízenosti a vzdoru. Kde je v myšlení, jež tímto způsobem odděluje profánní a posvátné, tělesné a duchovní, objektivní a subjektivní, místo pro představu, že hora může být pro Maye významná sama o sobě, že může být profánní i posvátná, že může být nadána viditelným tělem i neviditelnou duší, že může být objektem i subjektem zároveň, a to v jednom světě společně s lidmi? V této práci se pokusím ukázat, že Mayové ve skutečnosti chápou hory jako autonomní a živé bytosti nadané vědomím, vůlí a schopností jednat. Hory v mayských očích nejsou ani věcmi, ani duchy, nejsou reprezentacemi něčeho jiného; mají různé tělesné i duševní aspekty a jsou bytostmi podobnými lidem co do jejich živosti, osobnosti i tělesnosti.

Představa, že jsou to hory samotné, jež jsou animizovány, personifikovány a antropomorfizovány, je z hlediska současného evropského školského pohledu (přinejmenším) nezvyklá. Jak by řekli představitelé ontologického obratu, Mayové žijí v jiném světě než my, ve světě, v němž naše zažitá konceptuální schémata a dichotomie nefungují. Ontologický relativismus nám dává volné ruce, a tím i možnost, jak se oprostit od analytického a reprezentačního myšlení a jak vzít jinakost vážně. Avšak v *jak* jiném světě opravdu žijeme? Do jaké míry jsou naše světy odlišné, nebo naopak podobné? Jak je možné, že si můžeme rozumět? Fenomenologická antropologie představuje jednu z možných odpovědí tím, že problematiku zasazuje do obecného kontextu žitého světa a bytí v něm. V této práci se budu snažit ukázat, že mayská kosmologie vychází z každodenní zkušenosti se sociálním i přírodním světem, s krajinou, ve které jsou lidé ukotveni, kterou utváří a kterou jsou zároveň utvářeni. Hory jsou Mayům jejich domovem, jejich nejvlastnějším životním prostředím, přinášejícím úrodu i neúrodu, život i smrt, a jsou tak činiteli existenciálního významu. Tento vzájemný vztah mezi lidskými a mimolidskými bytostmi je od počátku žitý a bytostný.

Nespokojenost, kterou pociťuji v souvislosti s obvyklou interpretací a teoretizací mayských božstev (jež budou předmětem 5. a 6. kapitoly), není

nepodobná té, jež se vynořuje v kontextu teorie oběti (jež bude představena a k mayskému etnografickému materiálu vztažena v 7. a 8. kapitole). Otázka, zda lze oběť vysvětlit pomocí kulturního výkladu, nebo pomocí sociálních zákonitostí, se tu objevuje znovu. I novější teoretici oběti a daru, kteří se snaží vyvarovat extrémních pozic, chovají na jedné straně nedůvěru k nativním vysvětlením, na straně druhé však diskusi uzavírají v intencích reprezentačních ekonomických a politických schémat. Maurice Bloch tak odmítá kulturalistické výklady oběti, které jen zastíňují její pravou podstatu, a přestože fenoménu přiznává jistý existenciální rozměr, ponechává jej v zajetí transcendentní moci společnosti a mechanismu utváření a udržování politické autority. Pierre Bourdieu se kulturních interpretací zastává, v důsledku však trvá na tom, že tyto reprezentace zastírají tu pravdu, podle níž za darem leží dlužní mechanismus a vypočítavost. Otázka autenticity fenoménu se vrací: Jsou oběť a dar tím, co o sobě říkají, totiž nezištným vydáváním se? Anebo jsou symbolickým a reprezentačním mámením, za nímž leží něco jiného – tedy vlastní zájem a mocenská nerovnováha?

Tenký led, na který se vydáváme, chceme-li prozkoumat rozhraní podmíněnosti a bezpodmínečnosti oběti a daru, představuje opět ožehavost doslovnosti: kdy se dávání tváří *jako* altruistické a kdy je *opravdu* sobecké? Jak takovou záležitost řešit v mayském světě? Ačkoliv jsem se v terénu při různých příležitostech a různými slovy snažil tuto otázku nastolit, vždy jsem si jen znovu uvědomil, jak je nesmyslná. Získané odpovědi byly z analytického pohledu tak zmatečné, že by nedostačovaly ani zastáncům kulturně podmíněné nezištnosti, ani zastáncům sociálně platné zištnosti. Svět, v němž Mayové myslí a jednají, je odlišný od toho, v němž se tyto otázky kladou. Dichotomie dar/obchod či altruismus/sobectví jsou v první řadě naším intelektuálním dědictvím. Jakou má tedy povahu mayská oběť? K čemu tato praxe slouží, ne-li určité kulturní ideologii, nebo ekonomickému a politickému boji? A především: proč se neustále musíme rozhodovat pro jednu anebo druhou variantu? Konečně, proč máme v této dualitě myslet? I v tomto případě nabízí ontologický obrat pomocnou ruku, neboť poukazuje na to, že naše analytické koncepty a zážité předpoklady nejsou samozřejmé. Fenomenologická antropologie pak danou

kosmologii situuje do žitého světa, do každodenního života, do intersubjektivní vztahovosti lidských i mimolidských entit.

V této práci se pokusím ukázat, že vrženost člověka do světa není v mayských očích jen jeho umístěním do složitého propletence vztahů, ale také jeho zapojením do každodenní práce s udržováním celkového světoběhu. Podle Mayů je život člověka vztažen k životu ostatních bytostí a včleněn do všeobecné regenerace světa, koloběhu odumírání a rození, snad nejpregnantněji vyjádřeném v zemědělském roce. Potřeba participace na chodu světa souvisí s vědomím jeho nesamozřejmosti – a je to právě tento existenciální moment bytí ve světě, jehož je mayská oběť výrazem. Na příkladu rituální činnosti náboženských bratrstev budu demonstrovat utváření síly, jež však nemá charakter pouhé ekonomické a politické moci; na příkladu krocaních obětí na význačných horách představím způsob, jakým je zajišťováno zdárné pokračování světa; a na příkladu oběti Černému Kristu předvedu, jak je generováno individuální i komunitní zdraví.

Má smysl ve světě, v němž je směna spíše zatažením do světoběhu, navzdory momentům času a jistoty, hovořit o altruismu anebo sobeckosti v oběti? Obětní mechanismus zde vystupuje v souvislosti se soubytím a současností se světem, jenž je v něm takřka viditelný a hmatatelný, jenž je mu vlastní a je v něm implicitně přítomen. Oběť je vydávání, které je od počátku spjato s přijímáním. Zkušenostní poznání, že vydávání (sebe sama) je pouze druhou stránkou přijímání (něčeho nového zvenku), že oběť skutečně sílu generuje, nepředpokládá kauzální kalkulaci. Odmítnutí kulturního diktátu ve prospěch zkušenosti žité kosmologie je spojeno s odmítnutím diktátu ekonomického a politického. Skutečnost, že oběť je účinná a je jako taková rozpoznávána, neimplikuje její podmíněčnost a předvídatelnost. Oběť tu nemá sobecký, nebo altruistický charakter; je sobecká i altruistická, anebo ani jedno, ani druhé.

Následující text je rozvedením těchto základních námětů a myšlenek.

## Struktura práce

Tato PRVNÍ ČÁST měla úvodní charakter. V *první kapitole* jsem stručně představil teoretické zázemí této práce, tj. dva směry současné sociální

antropologie – tzv. ontologický obrat a fenomenologickou antropologii – a jejich společný zájem o antropologii přírody. Teoretickou otevřenost ontologického relativismu (zvláště pak jeho zpochybnění a přehodnocení dichotomií typu příroda/kultura, zvíře/člověk, objekt/subjekt, tělo/duše, imanence/transcendence či realita/reprezentace) jsem se pokusil doplnit fenomenologickým přístupem, nabízejícím pevnější půdu pod nohama v podobě důrazu na žitý svět a bytí v něm. Snažil jsem se tak na jedné straně vyhnout extrémním přírodně-univerzalistickým anebo kulturně-relativistickým teoretickým orientacím, na straně druhé se obrátit čelem k otázce, v čem jsou zkoumaná jinakost a její porozumění založeny.

V této *druhé kapitole* jsem představil konkrétnější kontury předkládané práce. Začal jsem informacemi o svém etnografickém terénním výzkumu současného mayského náboženského tradicionalismu a pokračoval prezentací základních výzkumných otázek a cílů. Formuloval jsem tak dvě významná dilemata, týkající se jednak imanentní anebo transcendentní povahy mayských božstev, jednak altruistického anebo sobeckého charakteru mayské oběti. S pomocí teoretických nástrojů prezentovaných v první kapitole jsem se pokusil vyhranit se vůči reprezentativismu – ať už v podobě kulturalismu, nebo sociologismu. Kapitulu uzavírám strukturou disertační práce.

DRUHÁ ČÁST je souborem čtyř textů, které svým způsobem představují samostatné jednotky definované určitým předmětem zájmu, pro něž však zároveň platí, že na sebe logicky navazují, navzájem se podporují a doplňují. Jedná se o případové studie k etnologii mayské kultury, které spojuje fenomén oběti. *Třetí kapitola* je úvodem do mayské kosmologie napříč prostorem a časem. Má za úkol představit základní motivy následujících tří etnografických kapitol. Začíná obecnými rysy mayského pojetí světa a božství a pokračuje nativním chápáním přírody, resp. jejích součástí, jako jsou země a nebe, hory a jeskyně či stromy a kukuřice. Poté se zaměřuje na zvířata a zvláště pak jejich roli v oběti, kdy zastupují lidského obětníka, jeho krev a život. Kapitulu uzavírá pojednání o lidské oběti a její nezbytnosti v kontextu koloběhu života a smrti, začátku a konce, vyjádřeném mimo jiné v ritualizaci zlomů kalendářních cyklů a zvláště pak příchodu Nového roku.

*Čtvrtá kapitola* se zaměřuje na mayskou organizaci náboženských specialistů odpovědných za komunitní rituální a obětní činnost. Nejdříve podává etnografii jedné konkrétní náboženské skupiny, tak jak jsem se s ní seznámil během terénního výzkumu mezi Mayi Akatek – její podoby, smyslu a pole působnosti, resp. posvátné topografie, jejíž střed tvoří rituální příbytek s bedlivě opatrovanou posvátnou truhlicí. Následně se kapitola zaměřuje na antropologický problém vydávání zdrojů k rituálním účelům. Poté, co zrekapituluji různé teoretické přístupy, pokoušející se s momentem obětní rozhazovačnosti, ba marnotratnosti vyrovnat, obrátím pozornost k výkladu, jenž fenomén neredukuje pouze na sociální vztahy a získávání prestiže, ale přiznává mu také fenomenální rozměr daleko obecnějšího generování síly.

*Pátá kapitola* cílí na mayský poutní a obětní rituál ve spojitosti s nativním pojetím hor. Kapitulu uvádím svou etnografií cesty na horu K'utataj, na níž Mayové Akatek v souvislosti s příchodem Nového roku vykonávají oběť mladého krocana. Následně se zaměřuji na mayské chápání „pánů hor“, interpretované buď jako výraz nerovných mocenských vztahů mezi indiány a ladíny, nebo jako výraz prastarých kulturních vzorců. Abych ukázal, že význam horských božstev může být založen také v horách samotných, resp. v důležitosti plynoucí z jejich existenciálního potenciálu přinášet obživu a dávat život, věnuji se poté mayskému pojetí božství, svatých, křížů a zvláště pak hor. Na závěr ukazuji, že oběť horám vyjadřuje vztah ke světu, v němž jednotlivé na sobě závislé bytosti plní své povinnosti a závazky, a participují tak na univerzální „existenciální ekonomii“.

V *šesté kapitole* prezentuji svou etnografii poutnictví do Esquipulas, nejvýznamnějšího poutního místa Střední Ameriky. Začínám u samotného zobrazení Černého Krista, jeho povahy, genderu, zbarvení a původu, jež mu Mayové přisuzují, a to především v souvislosti s jeho analogičností a komplementaritou s ostatními bytostmi světa. Následuje popis itineráře pouti a zvláště pak dvou jeho významných bodů, fronty poutníků k Černému Kristu a křížové cesty, při nichž, navzdory všeobecné motorizaci pouti, zůstává cesta hlavním motivem. Tělesné akty cesty, doteku a oběti jsou rituálním vyjádřením konceptu slibu, jenž je prostředkem k prokazované, byť nesamozřejmé, účinnosti pouti.

Text pak umísťuje pouť do středu mayského žitého světa – do intersubjektivní zkušenosti cesty, oběti a obnovy.

TŘETÍ ČÁST této práce představuje syntetizující oddíl, jenž si klade za cíl na základě jednak teoretických východisek první části, jednak etnografického materiálu druhé části zproblematizovat teorii oběti a poskytnout její obraz v mayské kosmologii. *Sedmá kapitola* tak prezentuje některé aspekty antropologické teorie oběti a daru, jako jsou spojitost oběti se smlouvou a směnou, identifikace obětníka s obětí, nahrazení obětníka obětí, souvislost dávání a braní, síla pouta mezi dávajícím a obdarovaným či moment nezcizitelnosti daru. Pozornost pak soustřeďuji na dvojznačnost fenoménu, v jehož moci je spojovat i rozdělovat a tvářit se jako altruistický i sobecký. Abych naznačil způsob, jak se vyhnout krajním řešením otázky zájmu a moci v daru a oběti, představuji podrobněji práci Pierra Bourdieuho, jenž kriticky reaguje na teorii racionální volby, a práci Maurice Blocha, jenž se vymezuje vůči marxistické ortodoxii. Oba autoři přitom vykračují směrem, jenž by v sobě zahrnul určitá fenomenální a existenciální hlediska, a jenž by tak oběti a daru přiznal zájem i nezájem, vůli zlou i dobrou.

Závěrečnou *osmou kapitolu* uvozují zasazením mayské směny do kontextu fenomenologie přírody, pracující s rysy analogičnosti, komplementárnosti a cykličnosti, v níž se význam stejně jako účinnost oběti vyjevuje v kontextu zkušenosti nejen se sociálním, ale i s přírodním světem každodenního života. Oběť poté dávám do souvislosti s momenty času a nejistoty, resp. současnosti a soubytí se světem. Práci zakončují úvahy nad možnou definicí oběti, nad její účinností a jejím vztahem k daru, milosti a trestu v mayské kosmologii a rituálu.

Některé pasáže této práce byly již publikovány, případně se k publikování připravují. Část 4. kapitoly vyšla pod názvem „Mayská náboženská bratrstva v antropologické imaginaci“ (Kapusta 2012). 5. kapitola je upravenou verzí studie „Maya intimacy with the mountains: Pilgrimage, sacrifice and existential economy“ (Kapusta 2015). 6. kapitola bude publikována jako „The Maya pilgrimage to the Black Christ: A phenomenology of journey, sacrifice and renewal“ (Kapusta 2016). 7. kapitola využívá některých pasáží ze studie „Rozpolcená mysl Maurice Blocha“ (Kapusta 2011c).

## II. ČÁST

### 3. KAPITOLA

## MAYSKÝ SVĚT A OBĚŤ

### Svět a božství

Staří Mayové si představovali pevninu jako želví krunýř či krokodýlí hřbet plující v oceánu. V horizontální rovině vnímali zemi jako plochu, jejíž čtyři rohy vyznačovaly vrcholy čtyř světových stran. Ty byly spojovány s určitými barvami: východ s červenou, západ s černou, sever s bílou a jih se žlutou. Střed světa byl pak asociován s barvou zelenomodrou.<sup>4</sup> Zatímco světové rohy reprezentovali čtyři nositelé nebe, často zpodobňovaní jako hory, střed představoval velký strom vlnovec (*ceiba*). Ve vertikální rovině byl svět vnímán jako třívrstvý, složený ze sféry nebeské (nadsvětí s třinácti patry), zemské (pozemský svět) a podzemní (podsvětí s devíti patry). Podsvětí (*Xibalba* – Místo strachu), kde vládli Páni smrti a noci, bylo místem, kam odcházela většina Mayů po smrti a kam zacházely Slunce a Měsíc po zapadnutí za horizont (Coe 2011: 223–226). Představa třívrstvé struktury světa nicméně nemusí být univerzální, jak naznačuje 5. kapitola této práce.

Mayská kosmologie nerozlišovala „přirozenou“ a „nad-přirozenou“ sféru. Slunce, Měsíc, hvězdy, skály, hory, stromy, stejně jako zvířata a lidé, byli nadáni jakousi „posvátností“ či „božstvím“ (v jazyce yukatek *k’ul*, odvozující se od slova *k’u* – posvátná entita, božstvo). V lidech a jiných živých organismech sídlila tato složka v krvi, a proto to byla právě krev, co představovalo klíčovou substanci v rituálu (Sharer 1996: 153). Například současní Mayové Chuj slovem *k’u* označují zároveň Boha, Slunce a den; to je také důvod, proč se významné obřady vykonávají v noci anebo v předvečer a po ránu, kdy tato

---

<sup>4</sup>Staří stejně jako současní Mayové jazykově nerozlišují zelenou a modrou barvu.



entita není vidět a kdy je zapotřebí prosit za její návrat (Piedrasanta Herrera 2009: 48). Mayové rozeznávali mnoho různých božstev, z nichž nejvýznamnější byli bohové Slunce, Měsíce a Venuše, dále pak Itzamna (bůh stvořitel), Hun Nal (bůh kukuřice) a Chac (bůh deště a zemědělství). Mayská božstva nabírala množství podob; Chac mohl být mladý i starý, ale také dobrý i zlovlný, přinášel blahodárný déšť, úrodu a plodnost stejně jako ničivé hurikány, bouře a blesky (Křížová 2011: 48–51). Jedno božstvo neslo více aspektů, které mohlo v různých kontextech projevovat, skrývat či kombinovat, což platilo i o dualitách jako člověk/zvíře nebo muž/žena (Coe 2011: 224). Povaze současných mayských božstev se věnují 5. a 6. kapitola.

Úskalí zobecňování jsou dobře známá. Přesto se mnozí antropologové snaží generalizovat dílčí etnografie jedinců nebo komunit a konstruovat etnologie celých etnik či kulturních areálů. Někteří antropologové se tak pokoušejí o vytýčení charakteristických rysů nejen mayské, ale dokonce mezoamerické kosmologie. Pro účely této práce jsem vybral dva z nich, a to ty, jejichž zobecnění se formovala primárně na mayském kulturním substrátu – Gary Gossen vychází z etnografie Mayů Tzotzil a Miguel Astor-Aguilera z archeologie a etnografie Mayů Yukatek.

Gossen (1996: 312–319) se snaží definovat společné jádro mezoamerické spirituality v šesti bodech:

1. Koncept *individuálních ko-esencí* odkazuje k motivu osudovosti, která je vtělena do určité božské nebo zvířecí bytosti, do tzv. duchovního společníka (*tonalli* nebo *nawal*). Tato víra bývá spojena s věštěním a se specifickým zacházením s kalendářem a datem narození. Vykládá se zpravidla jako důraz na předurčenost.
2. *Cyklický čas jako posvátná entita* je výrazem přesvědčení, že lineárnost a vývoj musí respektovat cykličnost a kontinuitu. Tento motiv danosti je reprezentován jak v malých časových cyklech, jako je den, tak v těch velkých, jako jsou cykly tvoření a obnovy světů. Zvláště k denním a ročním solárním cyklům jsou vztáhnuty ostatní přírodní a kulturní periody (lidský životní cyklus, těhotenský cyklus, zemědělský cyklus, sváteční cyklus apod.).

3. *Struktura vertikálního a horizontálního kosmu* počítá s rozlišením nebe, země a podsvětí a se symbolismem čtyř světových stran. Chod světa pak závisí na pohybu a prostředkování mezi částmi tohoto ternárního vertikálního a kvartárního horizontálního světa.
4. *Duchovní boj a světský konflikt jako tvořící a život udržující síly* představují konflikt jako předpoklad řádu. Obě strany konfliktu, v němž je svět utvářen, bývají dvěma aspekty jedné bytosti, tak jak je tomu v případě duálního a bisexuálního charakteru božstev. Podobně jako v cyklicky pojatém čase, kdy zůstávají latentně přítomny i ty elementy cyklu, které zrovna nejsou aktivní, jde také v tomto případě o vyrovnaný celek.
5. Z toho vychází také *komplementární dualismus jako klíč k porozumění náboženskému procesu a sociální změně v Mezoamerice*. Skutečnost, že indiáni jsou moderními Mexičany či Guatemalci a zároveň udržovateli dávných tradic, je toho důsledkem. Není to jedna jediná a pravá identita, která je definuje, nýbrž dvě identity, jež jsou nicméně obě skutečné.
6. Poslední charakteristikou je *mimořádná síla mluveného a psaného jazyka jako symbolické entity o sobě, nad svou neutrální rolí prostředníka běžné komunikace*. Jazyk ve své rétorické, poetické či muzikální podobě je chápán jako symbol lidství, posvátný prostředek ke komunikaci s bohy.

Záměrem Astor-Aguilery (2010) je definice „podstatných prvků“, „klíčových symbolů“, ba „kulturní logiky“ a „ontologického systému“ celé nativní (ačkoli především Mezo-) Ameriky. Domnívá se, že tento společný světónázorový základ pramení ze „zkušenosti interakce mezi lidskými a ne-lidskými bytostmi“ (tamtéž: 67). Aby s těmito bytostmi bylo možné navazovat reciproční vztah a hovořit s nimi, jsou tu tzv. komunikující předměty jako kříže, stromy a kameny. Hlavním motivem jejich symboliky, jež prostupuje mayskou i obecně americkou kosmologií, je kvaternita – kvartární idea prostoru a světa. „Tento čtverno-křížový motiv je mnohoznačným obrazem, představujícím slunce, déšť, předky a komunitu (tamtéž: 40).“ A jsou to právě předci, které Astor-Aguilera pokládá za skutečné subjekty komunikace: lidé skrze kříže, stromy či kameny rozmlouvají se svými předky a krmí je. Nejsou

to tedy samotné kříže, jež jsou živé a jež mluví, ale předci a božstva, dlící v nějakém jiném světě:

Živé zde neznamená, že se v tyto kříže doslovně věří jako v oduševněné živoucí předměty; v mayském myšlení pojem *k'uxan* odkazuje v tomto kontextu spíše k neviditelným bytostem s vůlí a schopností jednat, spojeným s těmito nebo jinými komunikujícími předměty (tamtéž: 96–97).

Astor-Aguilera tak chápe kříže a další významné předměty jako prostředky nebo nástroje, pomocí nichž či skrze něž Mayové komunikují s ne-lidskými, ne-tělesnými a ne-viditelnými bytostmi, především s předky. Nechci popírat důležitost, jakou má kult předků v mayské a obecně americké kosmologii, ani skutečnost, že předci bývají se symbolikou kříže či stromu spojováni. Avšak pokládat předky za jediné adresáty komunikace a kříže samotné odsunout na druhou kolej, jak činí Astor-Aguilera, je druhým extrémem. Nedomnívám se, že kříže jsou pro Maye „objekty“, které jsou pouhými „nástroji“ jiných neviditelných entit. V této práci se budu naopak snažit ukázat, že kříže a další významná božstva jsou v mayských očích plnohodnotnými bytostmi, subjekty vztahů s lidmi, osobami nadanými vědomím, vůlí a schopností jednat.

V tomto bodě proto zcela souhlasím se Zuzanou Kostícovou (2009: 235–236), jež se domnívá, že staré mayské náboženství tíhlo nejen k božstvům lokálním, individuálním a partikulárním, ale také konkrétním, fyzickým a imanentním. Ve skutečnosti není samozřejmostí, že by byly „idoly“ starými Mayi pojímány jako „věci“, v nichž se zjevuje transcendentní božství. Fyzický obraz božstva nemusel vždy představovat komunikační portál mezi lidmi a bohy, ale mohl být také božstvem samým. Dichotomie posvátné/profánní a imanentní/transcendentní tak v mayském kulturním kontextu není zdaleka tak striktní. Naopak se zdá pravděpodobné, že městská božstva nebyla ani tak vzdálená a duchovní, jako blízká a tělesná a že byla konkrétními sochami s osobním vztahem k panovníkům. Osoby posvátné a profánní nebyly zřetelně odlišeny, šlo spíše o

posvátno-profánní škálu, spojující lidi – krále – předky – genii loci – a bohy; všechny druhy bytostí obývají stejný svět (ačkoli jsou

oblasti vyhrazené jen pro bohy nebo pro předky) a navzájem se podobají (tamtéž: 157).

## **Země, nebe, hory a stromy**

Protože jsou to především současní Mayové, kdo jsou předmětem této práce, nevyužiji kosmogonického mýtu z *Popol Vuh*, jak bývá obecně zvykem, ale vyprávění jednoho z dnešních Mayů Tzotzil, jak je zachytil Gary Gossen (1993) v roce 1969 v obci San Juan Chamula. Z tohoto „pravdivého starého vyprávění“ o tom, jak Bůh stvořil svět a lidi, a o tom, jak se lidé naučili množit, živit a pracovat, vybírám jeho závěrečnou část (tamtéž: 428–430; překlad J. K.). V následujících dvou podkapitolách se tak zaměřím na mayské pojetí přírody, resp. na ty její součásti, které jsou pro Maye dodnes klíčové, jako jsou země a nebe; hory, skály a kameny; jeskyně, prameny a řeky; stromy či kukuřice; a samozřejmě zvířata.

Vězte, že kdysi dávno nebyly hory, nebyly lesy,

jen rovná země.

Nebyly skály,

jen samotná země.

Třetího dne začaly růst stromy.

To když kdysi dávno vyschla moře.

Začaly růst stromy;

začala růst tráva.

To bylo třetího dne stvoření.

Tehdy vznikl les.

Tam šla žít zvířata.

Tak se stalo, že zvířata mají své domovy v lese.

Avšak existovala jen pevnina.

Byla to jenom rovná zem.

Moře zcela nevyschla.

Lesy nemohly růst dobře.

Povrch země byl měkký a nestálý.

„Ale jak zpevním zemi?“ ptal se Náš Otec.

„Když to neudělám, moje děti nepřežijí,“ řekl Náš Otec.

„Bylo by pro mne lepší najít podpěry pro pevninu.

Když to neudělám, jistě se zcela zhroutí,“ řekl Náš Otec.

„Bylo by pro mne lepší umístit skalní podpěry,“ řekl Náš Otec.

„Vše zbořím.

Podívejme se, kde sesuv půdy skončí,“ uvažoval Náš Otec.

Začal zemí chvět a třást.

Jakmile způsobil sesuvy půdy,

povrch země se rychle sesul.

A pak, jak se země hroutila,

vynořily se náhle kameny a jeskyně,

zrodily se náhle hory,

zrodily se náhle řeky.

Začaly tryskat prameny.

Začaly vystupovat otvory, v nichž řeky mizí v zemi.

Začaly se objevovat malé pukliny, dveře do domovů démonů.

Jak se utvářely skály a jeskyně,

začaly se vytvářet jeskyně pro domovy pánů země.

Když byly stvořeny skály a jeskyně,

vystoupily jako podpěry země, aby se nezhroutila.

Proto jsou v zemi skály,

proto zemi prostupují hluboké jeskyně.

Tak se stalo, že Náš Otec vymyslel, že by měly být skály a jeskyně.

A tak je tomu dodnes.

Kdysi dávno byla země ještě nestálá.

Nebyly ještě skály;

nebyly ještě velké jeskyně;

nebyly ještě hory.

Poté, co se utvořily hory,

odešla tam žít velká zvířata,

ta, co byla zvířecími duševními společníky, odešla do hor.

Tak se velké sluje staly domovy pánů země.

Tak i velké jeskyně.

Proto byly hory stvořeny,

proto byly stvořeny velké jeskyně.

Pro toto všechno se Náš Otec rozhodl, když kdysi dávno počal zhotovovat První Svět,

tenkrát, když Naším Otcem byla stvořena země, kdysi dávno.

Tak příběh končí.

Toto vyprávění dobře postihuje, čím svět pro Maye je a kolem jakých jeho prvků se točí celá jejich kosmologie. Mayové vnímají Svět jako živou bytost. A stejně tak chápou jeho dvě poloviny – Nebe a Zemi. Nebe je asociováno se

Sluncem, které je spojováno s Bohem Otcem a často také s Ježíšem Kristem. Měsíc je obvykle spojován s Pannou Marií. Mayové Tzotzil ze Zinacantánu nazývají Slunce „Naším Svatým Otcem“ a Měsíc „Naší Svatou Matkou“ (Vogt 1976: 16). Svět je držen čtyřmi Nositeli, kteří jej nesou na svých ramenou, aby se nezhroutil. Hory – a s nimi spojené jeskyně, skály a kameny – mají pro Maye velký význam. U některých mayských etnik jsou hory domovy předků anebo zvířecích i jiných duševních společníků (viz Pitarch Ramón 1996), vždy však ztělesňují především „pány země“ či „duchy hor“. Tito „ochránci země a hor“, vzpomínání také v citovaném mýtu o stvoření (v jazyce tzotzil *yahval banamil*), se manifestují v jeskyních, v mracích, hromech a bleších a ve všem, co je spojeno se zdroji vody a produkty země. Horám, jakožto obydlím bohů stejně jako božstvům o sobě, se věnuje 5. kapitola.

Archeologický výzkum ukazuje, že hory hrály v mayském myšlení vždy klíčovou úlohu, a to především v jejich spojitosti s jeskyněmi; společně reprezentovaly sílu země, považovanou za posvátnou a oduševněnou (Brady a Pruffer 2005a). Hory, resp. jeskyně, byly v každém případě spojovány s vodou, deštěm, a tedy i s úrodou. Byly však asociovány také s mytickými počátky světa, popsány v *Popol Vuh*, jehož dějové linie vedou do podsvětí (viz Pugh 2009). Představa podsvětí, související s jeskyněmi a podzemím, musela být živá především v těch mayských regionech ležících v krasovém (vápencovém) terénu. V těchto pralesních a nížinných oblastech se nacházejí závrtý (*cenotes*), krápníkové jeskyně i rozsáhlé jeskynní systémy, často zatopené vodou. Jeskyně tak zřejmě byly pokládány za vstupy do podsvětí, za místa hodná uctívání, poutí i lidského obětování (Coe 2011: 228). Stanislav Chládek (2014) detekoval množství jeskyní, které Mayové rituálně využívali; mezi faktory míry jejich posvátnosti patřily vnitřní vodní zdroj, neobvyklé geologické útvary a jejich odlehlost (tamtéž: 402). Některé z jeskyní jsou mayskými tradicionalisty užívány dodnes.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Např. *cenote* v Punta Laguna v Quintana Roo, kde místní šamani (*h-men*) vykonávají obřady u oltářů s kříži (Chládek 2014: 247, 249); nebo jeskyně Pusila v Peténu, kde se Mayové modlí a pálí svíčky u stély z krápníku, očazené obřadními ohni (tamtéž: 311).

Mayové dokonce vytvářeli v horách jeskyně umělé (jedna z nejznámějších a dodnes mayskými tradicionalisty navštěvovaných se nachází v Utatlánu). Zdá se přitom, že staří Mayové nerozlišovali mezi jeskyněmi přírodními a umělými – v obou případech byly opravdové (Brady a Veni 1992). Již Evon Vogt (1964) upozornil na to, že mayské pyramidy mohly reprezentovat posvátné hory. Dnes je také zřejmé, že tyto umělé hory byly nadány stejnou kvalitou jako umělé jeskyně, totiž že tyto pyramidy a tunely byly opravdovými horami a jeskyněmi, v nichž sídlí síla země a z nichž pochází voda, a tedy i déšť a úrodnost polí (Pugh 2009: 317). A byla to právě demonstrace spříznění s horami a jejich jeskyněmi, okázale předváděná v chrámech při veřejných obřadech, co dávalo legitimitu a autoritu mayským vládcům (Brady a Ashmore 1999: 139).

Mayisté mají v oblibě interpretovat horu jako „osu světa“, propojující tento svět s nebesy a podsvětím (viz Pugh 2009). Hora tak evokuje symboliku „světového stromu“, sahající kořeny do podsvětí a korunou do nebes. Strom je pak spojován, ba zaměňován s křížem. Mayové Yukatek označují kříž slovem *ya'ax che'*, „zelený strom“ (Astor-Aguilera 2010: 96). Mayští tradicionalisté zhotovují své posvátné kříže ze dřeva, někdy je natírají nazeleno, zdobí je čerstvými ratolestmi a květinami a říkají, že je sázejí jako rostliny. Sémantická provázanost hor (a také jeskyní a kamenů), stromů a křížů se projevuje v oblasti rituálu zaměřeného na zemědělskou praxi (tamtéž: 101). Jistě, je to kukuřice, která tomuto symbolickému komplexu dává plný smysl. Kukuřice, kterou Mayové pěstují již po tisíce let, je jejich základním zdrojem obživy. Jídlo bez kukuřice není jídlem a slovní označení kukuřice bývá i slovem pro jídlo obecně. Kukuřice, ale i vše, co souvisí s jejím pěstováním a zpracováním, je přítomna ve všech sférách myšlení a činnosti (Christenson 2001).

Od kukuřice, která se nachází na konci pomyslného symbolického řetězce, se však lze snadno vrátit k jeho počátku, totiž k hoře: většina mýtů o tom, jak se kukuřice dostala do lidských rukou, hovoří o horách, skalách či kamenech (viz např. Christenson 2001: 103–107). U starých Mayů to byl bůh Chac, kdo svým bleskem rozštípl skálu, v jejíchž útrobách ležela kukuřičná zrna. Tak se znovu objevuje motiv jeskyně. V *Knihách Chilama Balama z Chumayelu* je pro

lidskou oběť užíván difrasismus *che tunich*, „stromy a kameny“.<sup>6</sup> Lidská hrud' je tu přirovnána ke skále či kameni, kterou je při oběti třeba roztříštit; obětník v hrudi oběti vytváří „jeskyni“, která je zdrojem plodnosti a života (Kostičová 2006: 51). Domnívám se, že ani spojení kamenů se stromy není náhodné: jak vyplývá z výše uvedeného textu, jsou stromy s horami sémanticky propojeny, ba co víc, jsou spojeny i s kukuřicí a potravou.<sup>7</sup>

A potrava je to, o co běží především. Stejně jako pán země kdysi ze svého srdce (jeskyně v hoře) vydal první kukuřičné zrno a stejně jako každoročně na své půdě prostřednictvím deště dává vzklíčit novým rostlinám, tak i člověk otevírá svou hrud', aby svou krví nasýtil jeho. Bohové dávají lidem kukuřici, lidé dávají bohům krev. Symbolický komplex hora – strom – kříž – kukuřice je obohacen stejně zásadním symbolickým komplexem život – duše – srdce – krev. To se však již dostáváme k tématům, jež jsou předmětem následujících podkapitol.

## Zvíře a oběť

Vraťme se ke Gossenově etnografii (1993: 428–430; překlad J. K.) a mýtu o stvoření.

V době, kdy se lidé prvně začali rozmnožovat,

začali se rodit jaguáři,

začali se rodit kojoti.

Začala se rodit zvířata.

Začala se rodit všechna zvířata, co jsou na zemi.

Jaguár byl první.

Objevil se s kojotem,

se lvem,

s medvědem.

---

<sup>6</sup>Difrasismus odkazuje k vytváření sémantických kupletů či dvojverší, jež jsou v mayské literatuře časté a jež v obecné rovině souzní se známou figurou paralelismu (Vrhel 2003: 28).

<sup>7</sup>Jak ukazují v další kapitole na příkladu vlastní etnografie, hora a kámen nemusejí být sémanticky rozlišovány: *witz* je hora, nakupenina kamenů či kámen.



Jaguár byl první, kdo se ukázal.

Vězte, že takto vznikli zvířecí duševní společníci jedné poloviny lidí.

Druhá polovina měla za zvířecí duševní společníky kojoty.

Tak to bylo, protože nejdříve přišla velká zvířata.

Vězte, že lidé byli zaujati rozmnožováním.

Tak to bylo, když se první lidé objevili.

Některé z nich provázeli jaguáři;

některé provázeli kojoti;

jiné provázely lasičky.

Ale ty, které provázejí jaguáři,

ti jsou nejbohatší.

Ty, které provázejí kojoti,

ti nejsou tak bohatí.

Ty, které provázejí lasičky,

takoví lidé jsou chudší.

Ty, které provázejí lišky,

ti jsou nejchudší,

tak chudí jako ti lasiččí.

Co víc, lidé liščích i lasiččích protějšků,

ti nežijí moc dlouho.

Byl jednou jeden člověk, jemuž nějaké zvíře snědlo kuřata.

Majitel kuřat to viděl.

Zastřelil pachatele, lasičku, brokovnicí.

Poté, co lasička umřela,

trvalo jen tři dny, než zemřel i majitel kuřat.

Zastřelil svou vlastní zvířecí duši, a tak sám brzy umřel.

Tak je to i s liškou.

Ten, kdo za svého duševního společníka má lišku, nežije moc dlouho.

Liška jí ráda slepice.

Když majitel slepic vidí, že mu je liška chytá,

dočká se rychle liška svého konce.

Když liška umře ranou z brokovnice,

dožije se ten, koho je tato liška duševním společníkem, jen tři dnů.

Osoba, která má za duševního společníka lišku, může být muž i žena.

Tímto způsobem, ať jsme kdokoliv, zemřeme, jakmile umře náš duševní společník.

Vězte, že to byl Náš Otec, kdo toto vše kdysi dávno uvažil.

Náš Otec nám kdysi dávno dal sny o našich zvířecích duševních společnících.

Proto je tomu tak i dnes,

že ne všichni mají jaguáry za zvířecí duše.

Je několik druhů zvířat, které nám Náš Otec dal za zvířecí společníky.

Proto je vždy nejisté, jakého duševního společníka nám Náš Otec dal,  
jestli je to jaguár,  
jestli je to kojot,  
jestli je to liška,  
jestli je to lasička.

Takže toto jsou druhy duševních společníků, jež Náš Otec ustanovil.

To je dědictví, trvající až do naší doby.

Vězte, že toto bylo to, co kdysi dávno napadlo Našeho Otce,  
v čase, v němž počal zhotovovat zemi.

Mayové nepřístupují ke zvířatům pouze instrumentálně: patří do jejich sociálního světa, jsou součástí společnosti. Zvířata jsou vnímána jako osoby – přestože nikoli lidské, přece osoby – komunikující s lidmi a participující na chodu světa. Vztah, který Mayové ke zvířatům chovají, je hluboce emocionální, ať už v pozitivním nebo negativním slova smyslu (Anderson a Medina Tzuc 2005: 38). Jedním z vhodných příkladů je v tomto ohledu koncept nawalismu (viz např. Saler 1964). Nawal, ve starém mayském světě známý jako *way*, je označení pro „zvířecího duševního společníka“, jenž je jakýmsi lidským „druhým já“, soupodstatným „dvojníkem“, jehož osud je svázán s daným jedincem. Zvířecí alter-ego se rodí spolu s člověkem, vede s ním paralelní život, i s ním umírá: co se stane jednomu, stane se i druhému.

Jak vyplývá z citovaného vyprávění o stvoření, nawalismus není jen vyjádřením úzkého, ba bytostného sepětí lidí a zvířat, ale také způsobem vysvětlení osobního štěstí či neštěstí a rozdílů mezi lidmi, včetně nerovnoměrné distribuce bohatství a moci. Takové vysvětlení však nemusí mít jen charakter předurčenosti, nýbrž i morálního apelu cíleného na budoucí jednání. Mayové Tzotzil ze Zinacantánu mají za to, že jejich zvířecí duševní společníci, k nimž se počítají jaguár, kojot, mravenec, jelen, liška, mýval, lasička, oposum, veverka, jestřáb či sova, žijí za normálního stavu v bezpečí ve Velké hoře. Ovšem v případě, že se jejich lidské protějšky dopustí něčeho špatného, jsou z této hory vyhoštěni a ponecháni napospas nebezpečím hrožícím ve volné přírodě; jejich zranění nebo smrt pak znamená i zranění nebo smrt člověka (Laughlin a Karasik 1988: 6).

Zvířata jsou také obětována. Stejně jako lidská oběť byla v předkolumbovské Mezoamerice běžná i oběť zvířecí. Například Sugiyama (2010), popisující nedávné archeologické nálezy v Pyramidě Měsíce v Teotihuacanu, ukazuje, že oběti lidské a zvířecí bývaly ukládány pospolu. V jedné z hrobek spolu s obětovaným člověkem leželi dvě pumy, jeden vlk, devět orlů, jeden sokol, jedna sova a několik chřestýšů; v jiném hrobě bylo pochováno dvanáct lidí spolu s více než padesáti masožravci a dravými ptáky. Stejně jako lidé i zvířata měla svázané končetiny, často za zády. Také staří Mayové obětovali zvířata, například krocany, psy, veverky, křepelky či leguány (Coe 2011: 230). Různá divoká zvířata, ba i velké šelmy, bývala zřejmě obětována jako lidé – vyrváním srdce či stětím (Kostičová, Křížová a Květinová 2011: 52).

Moderní etnografie mayské kultury již eviduje v podstatě jen jediný objekt krvavé oběti: drůbež.<sup>8</sup> Ačkoliv jsou v současnosti obětovány slepice hojněji než krocani, je zřejmé, že z Evropy importované slepice nahradily původní americké krocany. Drůbež se užívá v rituálech individuálních i kolektivních, v léčebných i komunitních. Přesvědčení, že nejvyšší a opravdová oběť je pouze ta lidská, trvá mezi mayskými tradicionalisty dodnes. Mayové Tzotzil označují obětní drůbež jako *k'exoliletik* nebo *heloliletik*, tedy jako „nahrazení“ či „zastoupení“ (Vogt 1976: 91). Slepice nebo krocan „nahrazuje“ či „zastupuje“ svého obětníka – daného člověka nebo komunitu. Naproti tomu Mayové Lakandon, kteří dosud nepřijali křesťanství, upustili od všech reálných krvavých obětí zcela. Namísto toho vynesli do popředí jinou substituční formu oběti: z kaučukovníku, resp. z jeho latexového mléka vyrábějí antropomorfní figurky *k'ik* považované za skutečné lidi, které pak nabízejí božstvům zápalnou formou. Zastupují lidskou oběť a především lidskou krev, která je stejně jako kdysi

---

<sup>8</sup>Záleží samozřejmě na definici zvířecí oběti: její možnou podobou může být porážení ovcí či koz při svátcích anebo lov divoké zvěře, který je dnes ovšem vzhledem k jejímu drastickému úbytku spíše výjimečný. Existují i zprávy o tajných lidských obětech, v drtivé většině nejspíš mytické povahy. Při svém terénním výzkumu jsem v Todos Santos Cuchumatán zaznamenal vyprávění, dle něhož bylo v 70. letech 20. století během stavby silnice do obce zapotřebí tajně obětovat dítě; teprve poté bylo možné těžký úsek v horách dostavět. Tento příběh následuje častý motiv vyprávění o zakládání významných staveb, například kostelů, kdy dokončení práce ztěžuje pán země, místa či hory, jenž vyžaduje oběti, včetně té nejvyšší, lidské.

nevyhnutelná k zabezpečení zdraví a úrody a k pravidelnému doplňování životní energie božstev (Kováč 2006).

Těžko přecenit význam, jenž má pro Maye drůbež. Drůbež tvoří drtivou většinu masa, které se dostane na mayský jídelníček, a zároveň je původcem vajec, dalšího klíčového zdroje potravy. Stejnou váhu má drůbež v mayském myšlení. Drůbež i vejce jsou zásadními mediátory v tradiční medicíně. Při léčebných rituálech nebo výročních svátcích jsou slepice/krůty ztotožňovány s ženami a kohouti/krocani s muži. Jejich ztotožnění však jde ještě dál. Pitarch Ramón (1996), analyzující pojetí duše u Mayů Tzeltal z Cancúku, rozeznává část duše nazývanou „pták našeho srdce“. Tato duše, dlící v srdci člověka, je zobrazována jako slepice či kohout a představuje vlastní život člověka, jenž nesmí tělo opustit. Slepice/kohout je vlastní životní silou, sídlící v lidském srdci.<sup>9</sup>

V závěrečné 8. kapitole kladu důraz na to, že mayská oběť (čehokoli) je v důsledku vždy obětí lidskou. Klíčem k porozumění této skutečnosti je právě mayský koncept *k'ex* – náhrady a proměny (viz Monaghan 2000). Snaha proměnit oběť v náhradu za obětníka, získat pokrm k upokojení hladu bohů, a zklidnit tak mocné síly kosmu, je v mayském myšlení patrná již od klasické doby (Houston a Scherer 2010). Pravou obětí je sebeoběť, oběť krve, v níž koluje život.<sup>10</sup>

## Člověk a oběť

V *Popol Vuh* je oběť klíčovým tématem: oběťují se bohové a obětovat se musejí i lidé. Uvádím zde pasáž z jednoho z pokusů o stvoření člověka (Slavík 1976: 26):

---

<sup>9</sup>Domnívám se, že v tomto kontextu by mohl být interpretován výraz z koloniální mayské knihy Chilama Balama z Maní „mnohá ptačí hnízda byla spálena“ (Kostičová 2006: 50–51). Obrat „ptačí hnízdo“, užitý pro srdce určené ke spálení, tj. obětování bohům, tak může odkazovat ke skutečnému lidskému srdci, lidské duši.

<sup>10</sup>Ještě ve 20. století někteří etnografové zaznamenali praxi mayských šamanů spočívající v sebebičování do krve v období nemoci či sucha (viz např. La Farge 1947: 121; Siegel a Grollig 1996: 138; Piedrasanta Herrera 2009: 323).

Nezbývalo tedy, než aby se znovu pokusili učinit tvora, stvořit bytost – Původkyně a Stvořitel, Rodička a Ploditel: „Zkusme to znovu. Už je blízoučko setba, už svítá. Stvořme si služebníky a živitele.“

„Ale jak to udělat, abychom byli vzýváni, aby se na nás pamatovalo na zemi? Už jsme to zkusili se svým prvním dílem, svými prvními tvory, ale k ničemu to nevedlo a nebyli jsme vzýváni a nebyli jsme chváleni.

Nuže zkusme stvořit bytosti poslušné a uctivé, jež by nám sloužily a o nás dbaly.“ Tak řekli.<sup>11</sup>

Lidská oběť (někdy spojená s kanibalismem) je nedílnou součástí kulturní historie celé Mezoameriky. Archeologie tohoto regionu potvrzuje, že se vyskytovala již od nejstarších dob a že představovala fenomén zásadního náboženského významu. Doklady lidské oběti z jeskyně Coxcatlán se datují až do šestého tisíciletí před Kristem; doklady kanibalismu z osady Tlatelcomila sahají až k sedmému století před Kristem (López Austin a López Luján 2008). V klasickém období pak nalézáme lidské oběti i po celém mayském kulturním areálu (viz Tiesler a Cucina 2007). Vlastní lidská oběť, totiž zbavení života člověka, měla čtyři základní podoby: vyrvání srdce, kdy se božstvu na obětním kameni na vrcholu pyramidy nabízelo ještě tepající srdce a krev, dále pak stětí, zastřelení a utopení formou vhazování oběti do již zmíněných studní *cenotes* (Kostičová, Křížová a Květinová 2011: 49–51).

Kromě vlastní *lidské oběti* znali staří Mayové tři další typy: *rituální mučení* (způsobení bolesti někomu jinému), *oběť krve* (způsobení bolesti sám sobě) a *zvířecí oběť* (zbavení života zvířete) (tamtéž: 48). Zatímco zvířecí oběť byla předmětem předchozí podkapitoly, zde se zaměřím na podoby obětování člověka. Obětní rituály byly často záměrně prodlužovány, tak aby eskalovaly bolest a utrpení. To neplatilo pouze u mučení jiných, především válečných zajatců, ale i u sebeoběti. Oběť krve byla spjatá především s panovníky a šlechtici a jednalo se o prestižní úkon. Nejčastěji se prováděla perforací nebo nařezáváním uší, jazyka, předkožky, penisu nebo nosu; krev se obvykle vsakovala do provazu, který byl ranou protažen, nebo do natrhaného papíru v keramické

---

<sup>11</sup>Je důležité si povšimnout, že v *Popol Vuh* stejně jako v dalších starých mayských mytologických textech „není stvoření dílem osamocené bytosti, ale naopak velkým úsilím mnoha činitelů, plánujících, diskutujících, rozmlouvajících a jednajících společně“ (Vrhel 2003: 43).

nádobě, jejíž obsah se pak spálil (tamtéž: 52). Františkánský biskup Diego de Landa, autor *Zprávy o věcech na Yucatáně* z 16. století, popisuje obětování lidí včetně dětí, kanibalismus, sebeoběť i zvyk potírání „model“ takto získanou krví. Zároveň udává, že lidské oběti byly spíše výjimečné a že dominovaly především oběti zvířat a potravin (Kováč 2010: 161–165).

Jaký byl smysl lidské oběti, naznačují především dochované mayské písemné prameny z koloniální doby. Těmi jsou v jazyce yukatek psané *Knihy Chilama Balama* a *Zpěvy z Dzitbalché* a dále pak v jazyce k'iche' psané *Popol Vuh* a *Rabinal Achí* (viz Vrhel a Kašpar 1978). Jak zdůrazňuje Kostičová (2006: 58; viz též Kostičová, Křížová a Květinová 2011: 54), lidská oběť byla starými Mayi vnímána ve smyslu výsady i trestu. Na jednu stranu sebeoběť patřila k výsadám šlechty; ostatním obětovaným, byť nepřátelským zajatcům, byl slibován privilegovaný posmrtný život, často spojený s až božským statutem už za živa. Na straně druhé bývalo obětování i formou trestu. Lidská oběť totiž byla úzce spojena s válkou, neboť to byli především váleční zajatci a nepřátelé, kdo byli obětováni. Vítězný náčelník Pět Děšť v *Rabinal Achí* opakuje, že zajatý válečník bude obětován pro svou troufalost, s níž se ho pokusil přemoci a zajmout (Kostičová 2006: 58). Toto drama popisuje situaci, kdy jeden šlechtic porazí v boji druhého a zajme jej. Zajatec se má podrobit, ten se však odmítne ponížit před svým nepřítelem a dá přednost smrti. Zajatci se nicméně před obětováním dostane velkých privilegií. Tento příklad ukazuje, že oběť ve staré mayské kultuře mohla mít i charakter exekuce – zajetí, soudu a popravy válečníka. Jak upozorňuje Dennis Tedlock (2003: 5),

dnes se nalézáme v dvojnásobně ošemetné pozici, když ignorujeme justiční dimenzi starých mayských obřadů a zároveň zapomínáme na náboženské kořeny (a stále přetrvávající náboženský nádech) civilních poprav v naší vlastní společnosti.

Avšak existuje ještě třetí pilíř smyslu lidské oběti: povinnost. V *Popol Vuh*, kde je popsáno stvoření světa a člověka, se uvádí, že lidským úkolem je vzpomínat na své tvůrce, vzdávat jim díky a uctívat je (Slavík 1976: 81). Božstva je zapotřebí krmit, neboť sami od sebe nepřežijí. Oběť, která je zásadním tématem textu, vystupuje do popředí v klíčovém vyprávění o činech hrdinských

dvojčat v *Xibalbē* (Místě smrti) a o vítězství světla nad tmou. Hunahpú a Ixbalanqué následují příkladu svého otce a jeho bratra, kteří sestoupili do podsvětí, hráli míčovou hru s bohy smrti a byli obětováni. Hrdinským dvojčatům se však nakonec podaří bohy smrti obelstít a zvítězit nad nimi. Uniknou z podsvětí a na nebi se promění v Slunce a Měsíc. Tento primordiální mýtus byl pak v životě starých Mayů stále znovu a znovu zpřítomňován. Prvotní souboj byl přehráván v ritualizované míčové hře ve všech významných městech. Jejich panovníci měli po smrti odcházet do podsvětí a znovuzrození vycházet na nebe jako bohové. Toto vyprávění je však také metaforou cesty Slunce, které se ráno po své noční pouti podsvětím znovu vyhoupne na nebesa; je metaforou cesty člověka, jehož po smrti čeká další život. Příběh hrdinských dvojčat, která sestoupila do podsvětí, porazila bohy smrti a vrátila se k životu, je principiálním motivem mayské kosmologie. Je symbolem vítězství života nad smrtí, kdy ke znovuzrození dochází prostřednictvím oběti.

*Popol Vuh* představuje oběť jako svrchovanou službu lidského pokolení uloženou bohy, jako naprostou nezbytnost (Kostičová 2006: 58). Oběť, která stála u tvorby univerza, která jej stále znovu utváří a udržuje jeho harmonii, je nutná: zabraňuje nemoci a neštěstí, oddaluje konec světa (srov. Sharer 1996: 164).<sup>12</sup> Není proto divu, že k obětování docházelo především při zlomech kalendářních cyklů, přičemž platilo, že čím delší časový úsek právě končil, tím větší obava o budoucnost byla pociťována. Svět, v němž Mayové žili, nebyl první ani poslední: byl jedním v pořadí a po jeho zkáze přijde jiný. Čas je souhrou cyklů tvoření a ničení (Coe 2011: 230). Starost o kosmický čas a organizaci lidských záležitostí v souladu s mnoha časovými periodami lze považovat za dominantní motiv mayského náboženství (viz León-Portilla 1986 [1968]).<sup>13</sup> Časové cykly byly Mayi nejen zposvátněny, ale také personifikovány a oduševňovány: byly chápány jako božstva. Tito bohové, „obtěžkáni“ určitým časovým úsekem, byli

---

<sup>12</sup>Kostičová (2006: 58) upozorňuje na to, že také v koloniálních *Relaciones histórico-geográficas* je oběť charakterizována jako „nutnost“ (*necesidad*).

<sup>13</sup>Skutečnost, že Mayové zposvátnili čas, že se na svět dívali skrze čas, že ve světě viděli obraz času, nazval León-Portilla (1986 [1968]: 109) jakýmsi „časovhledem“ (*chronovision*); ignorovat zásadní důležitost času v mayské kosmologii by znamenalo ignorovat „duši této kultury“.

někdy zpodobňování jako antropomorfní postavy, buď nesoucí pomocí čelního popruhu glyf, označující danou časovou jednotku, anebo odkládající závaží na konci dané periody (Rice 2009: 67–68).

Největší obřady, spojené s pústy a věštěním, probíhaly zřejmě při příchodu Nového roku (Coe 2011: 230). Jen jeden ze čtyř z pojmenovaných dvaceti dnů kalendáře mohl sloužit za jeho první, uvozující den.<sup>14</sup> Daný Nositel roku, jak byl takový den označován, pak tento rok „držel“, vládl mu a určoval jeho charakter (Rice 2009: 68). Diego de Landa ve své *Zprávě o věcech na Yucatáně* věnuje novoročním obřadům velkou pozornost a postupně popisuje jejich čtyři varianty určené Nositeli roku, jimiž jsou K'an, Muluk, Ix a Kawak. Rituály *wayeb*, které uzavíraly mayský rok, doprovázely oběti lidí, psů, drůbeže i jiných zvířat, kukuřice a dalších potravin, sebeoběti krve z uší, jíž se sochy skrápely (Kováč 2010: 207–221). V těchto obřadech hrál důležitou roli panovník, jenž byl garantem světového řádu. Proto docházelo k velkým obětem nejen při výročích, ale i při inauguracích nového vládce či dedikaci nového chrámu. Převažující cyklické pojetí času nicméně neimplikuje neměnnost, věčné opakování mytických událostí. Jak shrnuje Tedlock (1996 [1985]: 59),

Mayové jsou vždy pozorní k znovu uplatnění minulých vzorců na současné události, avšak neočekávají, že by se minulost měla opakovat přesně.

Mayské pojetí času je spojeno s chápáním světa jako procesu zrození a smrti, koloběhu štěstí a neštěstí, světla a tmy, života a smrti. Jak uvádí Tedlock (tamtéž: 31–32) v kontextu dialogu nad stvořením pevniny mezi bohy prvotního moře a bohy prvotního nebe:

Přejí si dát do pohybu proces, který nazývají ‚zasévání‘ a ‚svítání‘ a kterým rozumí několik různých věcí najednou. Je zde zasévání semen do země, jejichž klíčení bude svítáním, a je zde zasévání slunce,

---

<sup>14</sup>Mayové počítali především se dvěma kalendáři. Prvním byl solární *haab*, který čítal 365 dní, rozdělených do 18 měsíců po 20 dnech a závěrečných 5 dnů považovaných za neblahé, tzv. *wayeb*. Druhým byl věštebný *tzolk'in*, čítající 260 dní, který sestával z 20 jmen dní kombinovaných s 13 čísly. Oba kalendáře se potkávaly každých 52 let. Kromě těchto cyklů používali Mayové také tzv. „dlouhý počet“ s vlastními časovými úseky.



měsíce a hvězd, po jejichž obtížné cestě pod zemí bude následovat jejich vlastní svítání. Pak je tu záležitost lidských bytostí, po jejichž zasetí do dělohy bude následovat vyjití na světlo při porodu a po jejichž posmrtném zasazení do země bude následovat rozbřesk, při němž se jejich duše stanou zábleskem světla v temnotě.

#### 4. KAPITOLA

## MAYSKÁ NÁBOŽENSKÁ ORGANIZACE A FENOMÉN RITUÁLNÍ ROZHAZOVAČNOSTI

### Úvod

Rituální a obětní činnost mayských komunit se tradičně soustřeďuje v rukou náboženských specialistů nazývaných rezadoři (*rezadores*). Tito mayští kněží či šamani<sup>15</sup> bývají organizováni ve skupinách označovaných *cofradías*, tj. náboženská bratrstva. V Sieře de los Cuchumatanes v západní Guatemale, kde jsem prováděl terénní výzkum, některé tradiční komunity své náboženské skupiny takto nenazývají, způsob jejich uspořádání i označení jednotlivých úřadů je však podobný. Organizace rezadorů a jejich činnosti v osadě Chimbán, která bude předmětem této i následující kapitoly, se nicméně od klasických bratrstev v jednom ohledu liší: zatímco v mnoha jiných obcích funguje několik bratrstev a platí, že každé z nich pečuje o jednoho svatého, na Chimbánu existuje skupina jedna, starající se nejen o všechny svaté v kostele, ale také o nejvzácnější předmět komunity – posvátnou truhlici (*ordenanza*). Přes tato lokální specifiky odpovídá povaha popsané rituální a obětní praxe etnografickému materiálu z jiných regionů.

Cíl této kapitoly je dvojitý. Zaprvé má podat etnografii jedné konkrétní mayské náboženské organizace – její podoby, smyslu a pole působnosti, resp. posvátné topografie, jejíž střed tvoří rituální příbytek (*casa de ordenanza* – dům ordenanzy) s opatrovanou posvátnou truhlicí. Protože je klíčovým rysem této organizace její rituální a obětní činnost, zaměří se následně tato kapitola na

---

<sup>15</sup>K diskuzi nad pojmem šaman v mayské kultuře viz Kapusta (2011a).

antropologický problém vydávání zdrojů k rituálním účelům. Moment roz-  
hazovačnosti, ba marnotratnosti, s nímž se v tomto kontextu setkáváme, byl  
teoreticky řešen několika různými – a často protikladnými – způsoby. Rád bych  
poukázal na jejich silné i slabé stránky a zdůraznil mnohoznačnost daného fe-  
noménu. V závěru se pokusím poněkud odvrátit pozornost od sociálních vztahů  
a získávání prestiže a zdůraznit fenomenologičtější přístup, který chápe systém  
fiest skrze nativní kosmologii, zakotvenou ve zkušenosti s žitým světem.

## **Náboženská organizace na Chimbánu**

Mayové Akatek, žijící v Sieře de los Cuchumatanes v západní Guatemale, patří dodnes k nejizolovanějším a nejtradičnějším mayským etnikům (viz Sie-  
gel 1954; Davis 1997; Deuss 2007). Chimbán, osada obce San Miguel Acatán, leží v departmentu Huehuetenango, v horském a chladném regionu. S okolním světem byla obec spojena sjezdnou cestou teprve v 60. letech 20. století, na be-  
ton či asfalt však čeká většina místních komunikací dodnes (srov. Davis 1997: 12). Odloučenost geografická znamenala i odloučenost ekonomickou, sociální a náboženskou. Do poloviny 20. století byl San Miguel navštěvován katolickým knězem dvakrát až třikrát do roka, a to v souvislosti s patronátním svátkem sv. Michala, slavností Božího Těla a prováděním křtů (Jafek 1996: 41). V roce 1947 se v obci usadil první kněz katolického sdružení Maryknoll. Tato americká misijní organizace si vybrala department Huehuetenango právě pro jeho izolo-  
vanost a zanedbanost a v průběhu 40. a 50. let v něm vybudovala pevnou síť stálé duchovní správy. Jejím cílem byla sociální práce (podpora zdraví, vzdě-  
lání a ekonomiky) a práce náboženská: mayské „pohanství“ a „přežitky“ měly být nahrazeny ortodoxní katolickou naukou (Siegel 1954: 170), což mimo jiné znamenalo vytlačování tradičních praktik z kostelů a ničení nejposvátnějších mayských symbolů – křížů a ordenanz (Deuss 2007: 31).

Konflikt ortodoxního katolicismu s mayským tradicionalismem vyvrcholil v 60. letech přesunutím obřadního střediska z centra San Miguelu na Chimbán. Tento fascinující příběh (viz Jafek 1996) je také základem dodnes přetrvávající náboženské rigoróznosti této malé horské osady. Ačkoliv se po odchodu duchov-  
ních Maryknoll v 80. letech vztahy katolíků a tradicionalistů výrazně zlepšily

(často se vnímají jako přátelé a spolupracují spolu), vynořil se nový segment bojující proti „dábelskému“ *costumbre* – protestantismus. Ještě v 50. letech Morris Siegel (1954: 174) konstatuje, že přes jejich dvacetiletou přítomnost v regionu protestantští misionáři „neuspěli v obrácení jednoho jediného indiána“. Od 80. let se nicméně situace radikálně mění a americké evangelikální a letniční církve a sekty rychle dosahují výrazného úspěchu. *Costumbre* i velká část katolické praxe jsou vnímány jako idolatrie, jíž je zapotřebí se vyvarovat. Mayský tradicionalismus se tak stal minoritní výsečí současné náboženské scény oblasti a obřadní život kolem domu ordenanzy na Chimbánu je zřejmě jeho nejkomplexnějším, ač oslabeným a ohroženým projevem.

Zatímco světská správa usiluje o společenský pořádek, rezadoři se modlí za vydařenou úrodu a dobro komunity jako celku. Podobně jako ta světská je i duchovní správa hierarchicky uspořádána. Skupině rezadorů dominuje *alkal txaj* či *alkalde* se svojí ženou, kteří jsou nejvyšší náboženskou autoritou obce, na jejichž bedrech leží štěstí a zdraví komunity, potažmo zdárný chod světa vůbec.<sup>16</sup> Úkolem *regidora* je reálné provádění většiny obřadů. *Mayordomo*, *mayor* a *alguacil* pomáhají při rituální činnosti a zařizují vše potřebné. Jejich ženy se věnují vaření a dalším domácím pracím. Rezadoři vykonávají své funkce vždy jeden rok a jsou voleni skupinou starších (*principales*), těmi, kteří již v průběhu života po žebříčku pozic postupně vystoupali až na jeho vrchol.<sup>17</sup> Přijetím úřadu opustí rezadoři a jejich ženy svůj každodenní život. Kromě toho, že se na rok vzdají práce, která je živí, musí navíc disponovat dostatečnými prostředky k tomu, aby mohli svou funkci náležitě vykonávat. Největší odpovědnost a náklady nese přirozeně *alkalde*; to je také důvod, proč tento úřad nevyžaduje pouze odpovídající věk, zkušenosti a schopnosti, ale také potřebný stupeň movitosti. Chod instituce pak závisí na štedrosti ostatních lidí, kteří

---

<sup>16</sup>Tato funkce vyžaduje manželský pár a žena je ustavičným a nezbytným asistentem rituální činnosti. Jak píše Piedrasanta Herrera (2009: 326), jedná se o „duální maskulinně-femininní autoritu“, v níž je role obou jejích polovin vnímána jako komplementární.

<sup>17</sup>Ačkoliv jsou v současnosti pozice hierarchie obsazovány jedním člověkem (úřad *mayora* je navíc často volný), v minulosti byla skupina rezadorů početnější. Siegel (1941: 67) zaznamenal 18 mužů: 2 *alkaldy*, 4 *regidory*, 4 *mayordomy*, 2 *mayory*, 4 *alguacily*, sekretáře a věštce.

zásobují dům ordenanzy palivovým dřevem, potravinami, voskem či pracovní silou. Tato pomoc je vždy nejistá a s tím, jak tradicionalistů ubývá, stále slabší. Zdrojem příjmů jsou také dary návštěvníků, kteří přicházejí pro radu, modlitbu či věštbu. Dle svých poměrů přinesou peníze, pytel fazolí, košík rajčat anebo pytlík sladkého chleba.

Přijetí funkce rezadora je vnímáno jako služba (*servicio*) – vydávání se komunitě, světu a Bohu. Označení rezador odkazuje k tomu, jenž se modlí, a evokace a modlitby jsou skutečně hlavní náplní práce těchto mayských kněží či šamanů. Součástí je také rituální činnost v podobě obětí svíček, kopálu, případně krocánů. Individuální rozměr působení rezadorů spočívá v péči o konkrétní lidi, kteří za nimi denně přicházejí s různými otázkami, obavami a nemocemi. Vždy je součástí skupiny rezadorů někdo, kdo má schopnost konat věšebné rituály, dosud prováděné tradičním způsobem vykládání fazolí a interpretace kalendáře. Výsledek věštby je pak základem nejen pro objasnění problému, ale také pro sérii modliteb a úkonů, které je zapotřebí uskutečnit na posvátných místech komunity. K nim se nepočítají jen dům ordenanzy a kostel, ale i několik významných křížů a hor. Tato místa rezadoři pravidelně navštěvují i v rámci obřadů, orientovaných na celou komunitu.

Dům ordenanzy musí být vystavěn s použitím tradičních technik a materiálů, jako je hlína, dřevo a tráva. Naproti vchodu se nachází stůl, na němž jsou umístěny dvě dřevěné truhlice – větší ordenanza a menší San Gaspar. Nalevo od nich jsou židle a postele alkaldeho a jeho ženy, napravo pak židle a postele regidora a jeho ženy. V levé části domu je kuchyně, sestávající z otevřeného ohniště a kruhu stoliček k sezení, v pravé části jsou lůžka ostatních úřadujících a zásoby rituálních potřeb. Ordenanza je, jak již Siegel (1941: 68) poznamenal, „bezesporu nejposvátnější předmět ve vesnici“. Nad truhlicí se klene oblouk vyzdobený palmovými listy a hortenziemi a před ní stojí dvě neustále hořící svíce. Pravidelně, ve dne i v noci, obcházejí alkaldeho žena s regidorem ordenanzu s kaditelníci, zatímco alkalde vznáší své modlitby. Říká se, že obsah ordenanzy smí spatřit pouze rezadoři, a to jen při výjimečných příležitostech. Podobně jako v ostatních mayských komunitách regionu, má i truhlice na Chimbánu ukrývat listiny koloniálního původu spojené s právy na půdu (Deuss 2007: 31; viz též Davis 1997; Oakes 1951; Watanabe 1992). Siegel (1941: 68) zazname-

nal, že kromě koloniálních listin měla ordenanza obsahovat dvě sošky světců, zlatou korunu a několik modlitebních knížek. Na základě rozhovorů s místními se domnívám, že zatímco rezadoři do posvátných truhlic situují starobylé písemnosti a předměty spjaté s rituální činností, laici v ní mají tendenci hledat vzácnosti finanční hodnoty. Jeden mladý tradicionalista mi vyprávěl, že ordenanza v Santa Eulalii skrývá hlavu z čistého zlata; ačkoliv nepředpokládám, že by tomu tak skutečně bylo, vypovídá tato představa o tendenci ztělesnit v ordenanze to nejcennější v komunitě.

Tato truhlice-pokladnice je největším komunitním pokladem, tím nejposvátnějším předmětem, je „skutečným středem světa“ (Jafek 1996: 38). Avšak dům ordenanzy není jediným posvátným místem Chimbánu. Také kostel (*iglesia*) musí být udržován pomocí tradičních technik a materiálů: i on má doškovou střechu, hliněnou podlahu a vstupní oblouk vyzdobený palmovými listy a hortenziemi. Na křesťanskou funkci kostela upomíná máloco; nejsou zde stopy ani po oltáři, ani po kazatelkách či lavicích. Podél stěn stojí vedle sebe vyrovnané dřevěné schránky se svatými, v jejichž středu vynikají patron komunity sv. Michal a patronka sousední obce sv. Eulálie. Zbývající prostor slouží lidem, přicházejícím za konkrétními svatými; věřící pokleknou, pronesou modlitbu a zapálí svíčky, jež horkým voskem připevní na hliněnou zem. Kostel dlí po většinu času v přítmí, v mžikavém světle svíček, ve voňavém dýmu kopálu a v mumlání nekončících mayských modliteb.

Organizace skupiny náboženských specialistů – hierarchie rezadorů – nese prvky politického uspořádání obce, inspirovaného španělským vzorem (dodnes se užívají španělské názvy jednotlivých úřadů, které se, stejně jako ty světské, obsazují s nástupem křesťanského Nového roku). Rezadory úzkostlivě střežené posvátné centrum komunity – ordenanza – je předmětem španělského původu, obsahujícím kromě jiného i koloniální listiny. Instituce rezadorů tak v sobě očividně nese paměť kolonialismu a mocenského vlivu. Avšak nejen to: je stejně tak mayským dědictvím, uchovávajícím specifické rysy mayské kultury. Ovšem ani historie, ani kultura nemusejí obsah fenoménu vyčerpat. Ordenanza není jen symbolem politické a kulturní síly, ale také síly existenciální: do předmětu je soustředěna důvěra komunity ve svět – v jeho pokračování, prosperitu a řád. V rituální činnosti, která je s institucí rezadorů a s péčí o ordenanzu spjatá,

lze spatřovat projev úcty ke světu, v němž lidé žijí a na němž jsou bytostně závislí.

## Povaha mayských náboženských bratrstev

Instituce<sup>18</sup> náboženských bratrstev (*cofradías*) se stala významným předmětem studia již v prvních etnografických monografiích mayských komunit (např. Bunzel 1952). Tato instituce, v literatuře traktovaná jako „kargo systém“ nebo „systém fiest“, představovala (a v některých případech dosud představuje) „světsko-duchovní hierarchii“, politickou a náboženskou správu mayské společnosti, potažmo indiánské Mezoameriky vůbec (DeWalt 1975). Prestiž, jež z účasti na systému plyne, je spojena s nemalými výdaji, určenými primárně k náboženským účelům (Chance a Taylor 1985). Jak vysvětlit rozhazovačnost, ba marnotratnost, s níž se zde (podobně jako u severoamerických indiánů v kontextu potlače) setkáváme? Antropologická imaginace přinesla celou řadu interpretací.

Instituce *cofradías*, tedy bratrstev zasvěcených kultu určitého svatého, je křesťanského původu. Z Evropy ji do Ameriky dovezli Španělé. Zakládání bratrstev na půdě Nového světa probíhalo velmi rychle a instituce se těšila oblibě Španělů i indiánů. Pro španělské duchovní byla nejen nástrojem christianizace, ale také významným zdrojem příjmů skrze poplatky, jež indiáni za služby během oslav svatých kléru platili. Již od počátku, zvláště však v 18. století, kdy se instituce kvůli nedostatku duchovních dostala téměř výlučně do rukou samotných indiánů, docházelo jak k zakazování zakládání nových bratrstev, tak k rušení těch stávajících (Sanchiz Ochoa 1989: 393).

Ačkoliv instituce byla pro indiány novinkou, navázala na předešlé motivy (viz Carrasco 1961). V mayské kulturní oblasti je zřejmě výsledkem splynutí dvou náboženských projevů, které koexistovaly již v 16. století: je to *cofradía*, vnucená katolickými kolonizátory, a *guachival*, jakési paralelní mayské bratrstvo. Zprávy o *guachivales* vykazují prvky starých mayských rituálních praktik typu obřadního jídla a pití, oběti kopálu a květin, tradiční hudby a tance, ale

---

<sup>18</sup>Následující text této kapitoly je upravenou verzí studie „Mayská náboženská bratrstva v antropologické imaginaci“ (Kapusta 2012).

především domácího držení obrazů svatých (*imágenes*), které v určitých dnech opouštějí indiánské domovy a jsou nošeny v procesích a do kostela (Sanchiz Ochoa 1989: 393–394). Jde o náboženský synkretismus, transformaci a reinterpretaci starých a nových prvků, o adaptaci na danou historickou situaci.

Z pohledu Mayů samotných je *cofradía* uskupení mužů, jejichž zájmem je péče o určitého světce. Bratrstvo před svatým reprezentuje celou komunitu; tím že mu slouží, zajišťuje jeho přízeň. Nese tak odpovědnost za zdárný chod světa, zvláště pak za dobré počasí (klimatické nepravdivosti a přírodní pohromy bývají interpretovány jako důsledek špatně vykonávaných povinností). Členové bratrstva zastávají svůj úřad rok: po tuto dobu se vzdávají běžného života a bez nároku na plat věnují svůj čas a prostředky službě svatému a komunitě. Muž, jenž nese břímě úřadu, se zdržuje produktivní (zemědělské) a reprodukční (sexuální) činnosti a oddává se rituálu. Opatruje „svého“ svatého: mění květiny, pálí svíčky a kopál na jeho oltáři a odřikává předepsané modlitby. Především však má za úkol vystrojit jeho svátek (*fiesta*): již v předstihu zve a hostí jisté členy komunity jídlem, rituálním pitím a kořalkou; před vlastním svátkem vyzdobí svůj dům i oltář, zajistí rituální specialisty, hudbu, pyrotechniku, provádí oběti drůbeže; ve dnech oslav za vše zodpovídá on. Úřad si žádá účasti a pomoci celé rodiny, nemalých prostředků, sil i spánku.

Již první etnografové mayské kultury upozornili na to, že instituce bratrstev není jen věcí „duchovní“, ale i „světskou“, resp. politickou (viz Nash 1958). Ačkoliv někteří autoři pochybují o tom, že by tato charakteristika měla již koloniální ba předkolumbovský základ (Chance a Taylor 1985; Rus a Wasserstrom 1980), je jisté, že minimálně od období nezávislosti lze hovořit o světsko-duchovní hierarchii či kargo systému. Bratrstvo je hierarchií úřadů (*cargos*), žebříčkem pozic, po němž, jak se očekává, každý muž v komunitě postupně stoupá vzhůru. Ve skutečnosti většina mužů slouží jen v nižších patrech systému, protože vyšších pozic je pomálu. Například v Zinacantánu v Mexiku, jehož systém patří k těm nejkomplikovanějším, nejkomplexnějším a také nejdůkladněji studovaným, bylo v 60. letech zaznamenáno 55 úřadů: 34 pozic nejnižší úrovně, 12 druhé úrovně, 6 třetí úrovně a 2 plus 1 nejvyšší úrovně. Navíc zde existuje řada pomocných úřadů jako sakristánů, hudebníků či písarů (Cancian 1965). Kargo systém představuje náboženskou a politickou správu komunity,



kteřá většinou funguje jako paralelní ke správě oficiální, obecní a státní, plně světské. Míra politického aspektu instituce je různá, stejně jako jsou různé jednotlivé mayské komunity, ukotvené ve specifických historických zkušenostech.

Stupeň a způsob participace v kargo systému je pro muže určující co do jeho společenského postavení v komunitě a vážnosti, které u jejích členů požívá. Patronát či sponzorství svátku je vlastně testem jeho sociálního statusu a prestiže: předvádí, na jaké příčce společenského žebříčku stojí a zda si to může dovolit. Jak bylo řečeno, služba v bratrstvu není placena, naopak předpokládá majetek a výrazné náklady; péče o svatého a zaštitění jeho svátku vyžaduje nemalé výdaje v podobě potravin, peněz, času či spánku. Účast v systému je povinností vůči svatému a komunitě a v ideálním případě ji akceptuje alespoň v malé míře každý muž; ovšem vyšších pater hierarchie dosáhnou jen ti majetní a uznávaní: majetek a úcta jsou hlavními předpoklady prestiže a moci. Kulturní normy a hodnoty systém podporují, neboť na jedné straně lidé očekávají, že odpovědnost za financování svátků přijmou ti bohatí, na druhé straně tito bohatí vědí, že pokud tak učiní, budou respektováni, v opačném případě se dostanou do řečí a bude jimi opovrhováno.

Náklady spojené s patronací svátku jsou velké, někdy ohromné. Eric Wolf (1966: 7) na základě mezoamerických dat sumarizuje, že se rovnají minimálně místnímu ročnímu platu, v některých případech mohou dosáhnout jeho dvojnásobku až dvacetinásobku. Je to právě tento aspekt činnosti bratrstev, jenž vzbuzuje u zástupců euro-americké civilizace podiv, ba rozhořčení a odpor: proč indiáni plýtvají svými už tak nuznými zdroji? Tuto otázku si kladli již španělští kolonizátoři na počátku 17. století, kdy byly sváteční rituály typu tanců a procesí přímo z oficiálních míst potlačovány a zakazovány, a to nejen z důvodů jejich pohanského charakteru a všudypřítomného opilství, ale také kvůli rozhazovačnosti (za oděv, masky, pera, hudební nástroje apod.), jež v žádném případě nepřispívaly k efektivitě indiánské pracovní morálky a koloniální ekonomiky (Pereo Serrano 1989: 408–409).

Individuální sponzorství svátků je obecně pokládáno za typický rys indiánských bratrstev, za rys koloniálního či dokonce předkolumbovského původu (Carrasco 1961: 491–492). Ačkoliv jej někteří autoři spojují až s 19. stoletím (Chance a Taylor 1985), stojí za uvážení výše zmíněné vřelé přijetí nové

instituce, jež nelze přičítat jen horlivé misijní aktivitě španělských duchovních a indiánské snaze napodobovat španělské vzory, ale také skutečnosti jisté kontinuity tradice. V pramenech ze 17. století se setkáváme s indiánským úřadem ročně voleného *mayordoma*, jenž, odpovědný za chod bratrstva, hradil ze svého jak jeho fungování, tak domácí rituální činnost. Také *alférez* či *capitán*, organizující svátky, zval do svého domu hosty k tanci a k excesivnímu jídlu a pití (Díaz Cruz 1989: 645–646). Proč Mayové nacházeli a v určité míře dodnes nacházejí takové zalíbení v bratrstvech či podobných institucích, které zdůrazňují motiv rozhazovačnosti a plýtvání zdroji, určenými v první řadě k náboženským účelům? Proč indiáni – z pohledu Euroameričanů – mrhají svými prostředky tak neohospodárně, *iracionálně*? Následující podkapitola podává přehled teorií, jimiž se západní antropologové snažili s problémem vyrovnat.

## Teorie náboženské rozhazovačnosti

První antropologické interpretace instituce bratrstev byly funkcionalistického charakteru: funkcí systému je integrace komunity. Podíl na hierarchii úřadů a účast na svátcích svatých dávají lidi dohromady a tak definují hranice příslušnosti ke komunitě. Identitu posiluje také neustálé zpřítomňování kulturních norem, hodnot a celého symbolického světa, v němž jsou svátky ukotveny. Dále systém stratifikuje společnost, dle kritérií majetku, věku, schopností a zkušeností utváří a manifestuje strukturu moci v komunitě. Představuje veřejný obraz daného člověka, nabízí, jak říká Manning Nash (1958: 69), „sociálně kontrolované způsoby osobního předvedení“. Instituce bratrstev tak uzavírá komunitu do sebe sama, sceluje a uchovává ji před vnějším světem, odděluje a odlišuje ji od neindiánského prostředí.

Jaký je však hlavní důvod excesivní rozhazovačnosti úřadujícími v hierarchii bratrstev? První funkcionalisté (např. Tax 1953; Nash 1958; Carrasco 1961) se domnívali, že systém napomáhá redistribuci bohatství a *nivelizaci majetkových rozdílů*: tím, že bohatí utrácejí víc než chudí, rozdíly mezi nimi se zmenšují, což vede k eliminaci konfliktu a k integraci. Tento názor však odmítl Frank Cancian (1965), jenž ve své monumentální monografii kargo systému prokázal, že ve skutečnosti k žádnému vyrovnávání majetku nedochází,

resp. že instituce slouží stratifikaci společnosti spíše než její nivelizaci. Je to systém, v němž „jsou peníze směňovány za osobní prestiž“ (tamtéž: 4); výdej ekonomických zdrojů je klíčem k diferenciaci lidí. Ovšem tato diferenciacie je spojena, stejně jako v prvním případě nivelizace, s redukcí potenciálního konfliktu, a to tím, že kargo systém *zmírňuje závist chudých vůči bohatým*. Bohatí vydávají něco ze svého majetku, čímž zabraňují nebezpečné závisti chudých a čímž vlastně legitimují stávající sociální a kulturní řád. Systém tak udržuje ekonomické a politické rozvrstvení společnosti, stejně jako kulturní normy a hodnoty, a společnost integruje.

Zatímco většina funkcionalistů vnímala indiánské instituce jako prostředky oddělování a odlišování se od neindiánského okolí a jako nástroje udržování vlastní svébytné kultury, Eric Wolf (1955; 1956) upozorňoval na zásadní roli koloniální situace nerovnoměrných mocenských vztahů, do níž byly komunity vrženy. Toto zaměření našlo uplatnění v marxistických interpretacích (např. Harris 1964; Friedlander 1981; srov. Warren 1978), kde kargo systém nevystupuje jako skutečná indiánská instituce, nýbrž jako instituce vnucená koloniální mocí, kterou indiáni slepě poslouchají. Bratrstva jsou dědictvím kolonialismu, *nástroji k ovládnutí a vykořisťování*: posilují fragmentaci indiánské společnosti tím, že ji rozbíjejí do uzavřených komunit, jež pak lze snadněji kontrolovat. Mnohé z výdajů, k nimž při svátcích dochází, končí v kapsách kolonizátorů – jednou v rukou duchovních, nechávajících si za své služby platit, podruhé v rukou výrobců kořalky, svíček, pyrotechniky a dalších potřeb k rituální činnosti kolonizovaných.

V tom, že se za koloritní mayskou kulturou skrývá struktura sociálních tříd a nevyrovnaných mocenských vztahů, je zajedno i autor monografie systému fiest Waldemar Smith (1977). Systém dle něho není příčinou indiánské izolace vůči okolní společnosti, nýbrž jejím důsledkem: instituce bratrstev je odpovědí na způsob, jakým byli Mayové inkorporováni do koloniálního prostředí, totiž na jejich podřízení a vyloučení. Protože vyřazení z celospolečenského života, ekonomiky a politiky, stáhli se indiáni do svých komunit, kde v rámci svých vlastních institucí realizovali to, co jim bylo jinde upíráno: trh, moc, boj o prestiž, důstojnost. Plýtvání prostředky v systému fiest se tak stalo jakousi *rezistencí a útěchou subordinovaného lidu*. Nejde tudíž o pasivní podřízenost

a závislost, nýbrž o adaptaci na vnucený náboženský a politický systém, který byl poupraven v intencích místních kulturních vzorců.

Předestřel jsem tu čtyři různé teorie klasické antropologie, které mají vysvětlit existenci instituce mayských bratrstev a jejich motiv plýtvání zdroji. Všechny přístupy, věrně neutuchající antropologické snaze o podání smyslu věcí, jež se na první pohled zdají nesmyslné, přinášejí jasně formulované odpovědi, vycházející z daného úhlu pohledu. První dva analyzují vnitřní sociální stratifikaci komunity a kargo systém chápou jako nástroj její integrace a zamezování konfliktu. Druhé dva analyzují třídní vztahy komunity s okolím a systém chápou jako důsledek subordinace či rezistence v mocensky nerovnovážném světě. První dva chápou bratrstva jako osobitá vyjádření mayské kultury, druhé dva je chápou jako více či méně cizí implantáty ovládající společenské vrstvy. Tyto dva hlavní směry uvažování odpovídají zhruba tomu, co John Watanabe (1992) v diskusi o mayské identitě nazval „kulturním esencialismem“ a „koloniálním historismem“.

Koloniální historismus kulturnímu esencialismu vyčítá, že nebere v úvahu skutečnost kolonialismu a následného liberalismu, že se zabývá vnitřním sociálním konfliktem, nikoli tím vnějším. Oprávněně kritizuje funkcionalistickou zahleděnost do komunity visící v časoprostorovém vakuu, vytržené z dějin a odtržené od okolní společnosti. Instituce nenivelizuje majetkové rozdíly a umenšování závisti chudých vůči bohatým není její hlavní příčinou. Tato kritika je jistě opodstatněná – jakou alternativu však nabízí? Smith tvrdí, že nesouhlasí s marxistickým stanoviskem, v němž je instituce zaslepeným indiánům vnucena utiskovatelem, stávajíc se cizí, nezáhodnou entitou. Avšak, jakkoliv je Smithův argument přirozené lidské potřeby seberealizace (ba egoismu) nemarxistický, nahlíží i on instituci bratrstev jako jakousi patologickou skutečnost, umělou kompenzací normálního stavu otevřené (ba kapitalistické) společnosti. Takto postaveno, domnívám se, jde o podobně ostrou redukci a nepochopení fenoménu, kterých se dopouštějí marxisté. Dokonce se mi zdá, že Smith z velké části reprezentuje druhý (a neméně důležitý) pól marxistického výroku o náboženství jakožto opiu lidstva: náboženství nikoli ve smyslu nástroje útisku, ale jako útěchy utiskovaným. V prvním případě je instituce vnucena opresorem za účelem snadnější kontroly a exploatace, a její původ je tedy vnější

vůči nevědomým a pasivním ovládaným, ve druhém případě je instituce důsledkem marginalizace a subordinace ve smyslu rezistence a útěchy vědomých a aktivních činitelů.

Je zřejmé, že všechny čtyři teorie (navzdory jejich limitům a obtížím) vystihují část problematiky a dohromady podávají dosti komplexní obraz instituce bratrstev z pohledu sociální stratifikace tu úžeji, tu šířeji pojaté společnosti. Zároveň je ovšem nabíledni, jak tyto teorie odrážejí své autory a jejich historické, sociální a kulturní prostředí. Všichni byli Američany 20. století; nivelizace majetkových rozdílů, legitimizace sociálního řádu a eliminace závisti, ovládnutí a vykořisťování, rezistence a útěcha podrobených a marginalizovaných – to jsou témata ekonomie, politologie, sociologie, antropologie, filozofie, která rezonují s tématy státními, celospolečenskými i osobními, jejichž společným jmenovatelem je možný sociální konflikt a jeho řešení.

Problém, který tu dle mě vystupuje do popředí, se týká více či méně skrytých předpokladů etického charakteru. Všechny zmíněné teorie se zaobírají, v souladu s nejvlastnějšími zájmy klasické sociální antropologie, sociální strukturou, tedy sociálními, mocenskými vztahy. Funkcionalistické interpretace tendují k přesvědčení, že tyto vždy nerovné vztahy jsou člověku přirozené, a instituce tak slouží jejich utváření a udržování, sociální kohezi a zabraňování konfliktu. Marxistické interpretace na druhé straně tendují k předpokladu, že tyto vztahy jsou nepřirozené, a instituce tak zabraňují konfliktu (uvědomění a revoluci) jen jeho zastíráním. Jinak řečeno, jedni chápou mocenskou nerovnováhu jako „dobrou“, druhí jako „špatnou“. V angažovaných, ba aktivistických podobách těchto přesvědčení první brání nerovnost, druhí rovnost; první rozdílnost, druhí stejnost; první individualitu, druhí kolektiv.

## **Služba, prestiž a moc**

Je zajímavé, že jak funkcionalistický, tak marxistický proud analýzy instituce bratrstev předpokládá její úpadek a zánik. S nevyhnutelným vpádem moderní civilizace do tradičních komunit se pojí rozklad nativního myšlení a jednání; populační nárůst, s nímž si systém s omezeným počtem pozic neví rady, a ekonomická expanze za hranice komunity, při níž jsou prostředky vyváděny mimo

systém, to jsou dle funkcionalistů hlavní příčiny rozpadu bratrstev a desintegrace společnosti. I pro marxisty je rozklad instituce neodvratitelný, avšak je důsledkem uvědomění indiánské společnosti, poznání toho, že ji „její“ bratrstva brzdí v ekonomickém, sociálním a politickém rozvoji. Podobně jako v případě indiánské identity (Watanabe 1992) i v tomto kontextu oba proudy myšlení počítají se zánikem: buď v souvislosti s akulturací a marnou snahou jí zabránit, nebo v souvislosti s kýženým zapojením se do širšího světa či přímo s revolucí.

Ovšem s úpadkem kargo systému to není tak jednoduché; srovnávací historická analýza prokázala, že instituce doznala v průběhu svých dějin mnoha proměn (Chance a Taylor 1985). Představa, že systém přeje přerozdělování a zadržování zdrojů uvnitř komunity (Wolf 1955), ale i představa, že systém slouží vyvádění zdrojů do rukou neindiánské populace (Harris 1964), odráží část historické skutečnosti: redistribuce i expropriace jsou v různé míře přítomny dle politické a ekonomické situace (Greenberg 1981). Nicméně rozklad tradiční podoby kargo systému je skutečností; nezabývají se jím jen klasické monografie (Cancian 1965; Smith 1977), ale konstatují jej i syntetizující práce (např. DeWalt 1975). Instituce ve většině mayských komunit ztratila své výsostné postavení co do náboženské a politické organizace společnosti, v některých komunitách téměř či zcela vymizela. Avšak stav věci je i nadále velmi dynamický. Předně stále v Mexiku a Guatemala existují společenství, která se z různých důvodů nehodlají tradiční podoby kargo systému vzdát a která jej vtělují do politické struktury moderních států. V mnoha dalších komunitách instituce doznala proměny, spíše než vymizení: Peter Cahn (2003: 18–20) na případu Tzintzuntzanu v souvislosti s dalšími mexickými doklady ukazuje, že politická strukturace společnosti a individuální sponzorství svátků ustoupily náboženské dimenzi a sdíleným nákladům. Lidé se účastní chodu bratrstev z důvodu náboženského slibu a financování fiest je zajišťováno sbírkami směřovanými k celému společenství.

Oproti očekávání funkcionalistů a marxistů dochází také k pozoruhodným souvislostem. Otevření se širšímu sociálnímu a ekonomickému světu v podobě pracovní migrace do USA nepředstavuje vždy poslední ránu churavé instituci, nýbrž její oživení: migranti se vracejí na svátky domů, místní dění podporují, a i když se jej nemohou osobně zúčastnit, přispívají penězi (Cahn 2003: 23). Je

jistě možné říci, že opulentní fiesty živené migranty jsou pozůstatky tradiční kultury, stejně jako je možné argumentovat, že jsou důsledky nových forem útisku nebo třídního přeskupení; spíše však, domnívám se, jde o něco víc, totiž o přetrvávání jisté formy obětního mechanismu. Sheldon Annis (1987: 94–97) ve své monografii ekonomiky nábožensky rozštěpené mayské komunity hovoří v případě jejího katolického segmentu o „kulturní dani“, penězích, které i přes neúčast v kargo systému lidé vynakládají k náboženským účelům. Jedná se zhruba o čtvrtinu rodinného příjmu, což potvrzují i data odjinud (viz Diener 1978: 92).

Institute bratrstev v průběhu dějin mění mnohé ze svých aspektů, jako jsou redistribuce/expropriace, individuální sponzorství/komunitní sdílení nebo politická/náboženská dimenze. Problém klasických antropologických přístupů netkví jen v jisté netečnosti k této dynamice, ale také v přílišné zaměřenosti na sociální (mocenské) vztahy a individuální postup (získávání prestiže). Andrés Medina (1995) problematiku přesouvá do jiné perspektivy: povaha kargo systému se rodí v *žité zkušenosti kosmologie* – posvátného kalendáře a teritoria – ukotvené v zemědělském způsobu života; je to specificky nahlížený čas a prostor, který se vtiskuje do světa a krajiny, kterou indiáni obývají (srov. Gossen 1974). Toto fyzické i metafyzické zabydlení se v dějinách a krajině nelze od člověka odpárat, jak je patrné též v souvislosti s mayskou identitou (Watanabe 1990); ta se zakládá v každodenním setkávání se s místním žitým světem, ať už hmotným či jazykovým (Armstrong-Fumero 2011).

Tento přístup, který je možné nazvat fenomenologickým, chápe systém fiest prostřednictvím nativní kosmologie, ukotvené ve zkušenosti s žitým světem: svátky reprezentují běh a význačná stádia roku i rozměr a důležitá místa komunity. Tak je tomu i v případě rituální činnosti rezadorů na Chimbánu, jež je spjata s péčí o posvátná místa v čele s ordenanzou, do níž je soustředěna důvěra komunity ve svět – v jeho pokračování, prosperitu a řád. Jak upozorňuje Evon Vogt (1976: 92), Mayové Tzotzil užívají pojmu *k'exoliletik* nejen pro označení slepice jakožto „náhrady“ za život nemocného člověka v léčebném rituálu, ale také k označení úřadujících v kargo systému: úřadující slouží

jako náhrada za komunitu, v jejíž prospěch obětují čas, energii a zdroje.<sup>19</sup> Ať instituce mění své ekonomické, sociální a politické funkce, jak si dějiny žádají, jeden z jejích momentů je konstantní: vydávání se. Tento jev má své nativní kosmologické opodstatnění, náleží vědomě artikulovanému pojetí světa, jež se zakládá v historicky konstruované zkušenosti s ním.

V tomto kontextu má výdej zdrojů spojený s generováním prestiže své nezastupitelné místo: nejde o to, že výdej předvádí či legitimizuje sociální strukturu komunity (jak tvrdí funkcionalisté) anebo že podléhá či odolává mocenské nerovnováze komunity s okolím (jak tvrdí marxisté), nýbrž o to, že *vydávání sebe sama skutečně moc generuje*. V relaci nejen mezilidské, ale také lidsko-božské systém dává prostor utváření síly, jež však nemá charakter pouhé ekonomické a politické moci, ale i hlubšího psychologického postupu. Nejedná se o pouhou směnu peněz za prestiž, nýbrž o širší fenomén obětního mechanismu, v němž jsou statky jako peníze, majetek, práce, spánek apod. umístěny do koloběhu vztahovosti lidí, božstev a světa vůbec.

---

<sup>19</sup>Wellmeier (1998: 148–149, 186–187) uvádí, že sebeoběť v podobě práce pro komunitu zůstává základní mayskou hodnotou a zdrojem prestiže i pro mayské emigranty z tohoto regionu do USA.



## 5. KAPITOLA

# OBĚŤ ŽIVOUČÍM HORÁM: EXISTENCIALITA V MAYSKÉM POUTNICTVÍ, VZTAHOVOSTI A SVĚTĚ

### Úvod

Předmětem této kapitoly<sup>20</sup> je mayský poutní a obětní rituál a s ním spjaté nativní pojetí hor. Jakkoliv lze vést akademickou debatu nad tím, zda rituály spojené s cestou k významné hoře nebo jeskyni označovat jako poutnictví či nikoliv (srov. Straub 1985), je skutečností, že aktivity tohoto druhu nejsou v mayské kultuře ani neobvyklé, ani nové. Význam putování k horám a jeskyním je dobře známý jak v oblasti etnologie (viz např. Reina 1966; Wilson 1995; Piedrasanta Herrera 2009), tak i archeologie (viz např. Brady a Veni 1992; Brady a Rissolo 2006; Pugh 2009). Popisovaná pouť, konaná u příležitosti nástupu mayského Nového roku, představuje výsostný případ ritualizace vztahu rezadorů a lidské komunity na jedné straně a hor, světa a Boha na straně druhé. Důraz pokládám na nativní chápání horských božstev, jež si zaslouží pozornost nejen z hlediska historického a kulturního, ale i fenomenálního a existenciálního. Domnívám se, že mayská poutní a obětní praxe a s ní spjaté představy hor nevyrůstají pouze z politické historie (sociálního a etnického uspořádání) a kulturních vzorců (tradičních představ, konceptů či idejí),

---

<sup>20</sup>Tato kapitola je přepracovanou verzí studie „Maya intimacy with the mountains: Pilgrimage, sacrifice and existential economy“ (Kapusta 2015).

ale také z žité každodennosti a existenciálních vztahů mezi lidmi a fyzickým a duchovním světem, který obývají.

Kapitolu uvádí etnografie cesty z Chimbánu na horu K'utataj, na níž je vykonána oběť mladého krocana. Obřad je prováděn v závěru tzv. *oyeb'-k'u* (*wayeb*), pětidenního „delikátního“ období, které předchází příchodu mayského Nového roku. Vzhledem k tomu, že rituál je proces, a tedy příběh, který je zapotřebí nejen zažít, ale i vyprávět, předkládám zde pouť jako osobní svědectví a souvislé vyprávění. V další podkapitole zasazuji rituál do širšího kontextu: na jedné straně sleduji sociální a etnickou strukturu regionu a roli politické ekonomie, na straně druhé předkládám nativní výklad nástupu nového vegetačního cyklu a s ním spojené existenciální potřeby prosby a oběti za dobrou úrodu a zdárné pokračování světa.

Následně se zaměřím na chápání pánů hor, často spojovaných s ladínskou etnicitou. Podobně jako andští „dábelští“ vlastníci dolů a mayský „jidášský“ Maximón zdá se být zpodobnění těchto bytostí odrazem nerovných mocenských vztahů mezi indiány a ladíny, výrazem subordinace a resistance. Zdůrazňuji však, že význam mayských horských božstev nemusí být založen jen v jejich politickém obsahu, a dokonce ani jen v kulturních vzorcích, které hory a jeskyně symbolicky svazují s místem stvoření, domovem bohů, axis mundi a podsvětím. Jejich význam je založen také v horách samotných, resp. v jejich důležitosti, plynoucí z jejich existenciálního potenciálu přinášet obživu a dávat život. Věnuji se pak proto mayskému pojetí božství, svatých, křížů a zvláště pak hor, jež jsou vnímány jako autonomní a živé bytosti nadané vědomím, vůlí a schopností jednat. Na příkladu oběti horám ukazuji, jak koncepty *costumbre* a *compromiso* vyjadřují lidský vztah ke světu, v němž jednotlivé na sobě závislé bytosti plní své povinnosti a závazky a participují tak na univerzální „existenciální ekonomii“.

## **Pouť na K'utataj**

Osada Chimbán, čítající okolo 1600 obyvatel, je náboženským střediskem všech mayských tradicionalistů obývajících obce San Miguel Acatán a San Rafael La Independencia. Náboženský význam Chimbánu se odvozuje od rigorozy,

s jakou místní rezadoři vykonávají *costumbre*. Podobně jako počet svatých v kostele je i množství prováděných obřadů (*ceremonias*) a slavností (*fiestas*) pro tradicionalisty dokladem toho, že místní rezadoři dělají svou práci dobře a že je toto místo „skutečným středem světa“, jak mi řekl právě sloužící mayordomo. To, že se na Chimbánu „stále něco děje“, je výrazem jeho centrality a důležitosti. Protože Mayové užívají více kalendářů, přináší každý rok vždy poněkud odlišný sousled rituální činnosti. Tak byl v roce 2013 příchod mayského Nového roku stanoven na 10 Chinax, tj. na 17. února, první postní neděli. Počátek obřadu tedy padl na 8 Txaab'in, na 15. února, první postní pátek. V mayských očích ovšem paralelní vykonávání rituálů nástupu nového Nositele roku (*Cargador del Año* nebo *Yijomal Aab'il*) a velikonočních svátků jen zvyšuje závažnost daného období.

Již od časného rána dne 8 Txaab'in bylo kolem domu ordenanzы rušno. Tradicionalisté z vedlejší osady přivezli jako dar valník dřeva a všichni jsme se dali do jeho skládání. Další muži se mezitím věnovali obnovení výzdoby oblouků nad ordenanzou a nad vchodem čerstvými palmovými listy a hortenziemi. Nové výzdoby se dočkal i kostel a všichni svatí, stojící podél zdí v dřevěných schránkách. V poledne na všechny čekal oběd (fazole, vejce a tortilly), po němž se rezadoři a principálové odebrali do kostela, aby z něho vypravili první velikonoční procesí. Mezitím dorazili na Chimbán rezador Manuel a jeho pomocník Félix. Tito dva muži z osady Inconob, náležející obci San Rafael, přišli zahájit přípravy na pouť na horu K'utataj, konanou při příležitosti příchodu mayského Nového roku. Kolem třetí hodiny se před domem ordenanzы se zručností a pečlivostí pustili do výroby proutěné klece, kterou pak vyzdobili palmovými listy a hortenziemi. Mladý krocan, pro něhož byla klec určena, byl již uvázan před domem a krmen vybraným zrním. K páté hodině byla klec hotova a přemístěna před ordenanzu, kde zůstane po celou noc.

Poté se Manuel a Félix spolu s alkaldem a regidorem odebrali do kostela. Před šestou hodinou, ještě před setměním, obešla čtyřikrát alkaldeho žena s kadidelnicí venku uvázaného krocana, jenž byl následně přemístěn dovnitř a uvázan za nohu pod stolem s ordenanzou. Po celou noc bude podroben modlitbám a pravidelnému okušování kopálem. Rezadoři znovu odcházejí do kostela, kde zapálí dvě velké parafínové svíčky a tři malé voskové; totéž pak

provedou v domě ordenanzy, v němž dvě velké svíce umístí na stole a tři malé na zemi pod ním. Po večeři je v domě ordenanzy nebývale živo. Přicházejí vážení principálové i běžní lidé se zájmem o rozhovor nebo věštbu. Přijeli také zástupci kulturního centra a mayské akademie ze San Miguelu, aby navštívili a podpořili rezadory a aby se, byť jen pár hodin, podíleli na slavnostní vigílii. Jak bývá zvykem i při ostatních významných obřadech, přišli na krátkou návštěvu také *oficiales auxiliares*, zástupci světské moci. Každý příchozí je pohostěn kukuřičným nápojem (*kakaw*) a sladkým pečivem (*pan*). Po půlnoci, kdy jsou alkaldem a jeho ženou provedeny obligátní rituály modlitby a okuřování, odeberou se nakrátko rezadoři a jejich ženy na lůžka, zatímco bubeník, pomocníci a já uléháme na volná místa na zemi. Manuel a Félix nicméně zůstávají na svých stoličkách, aby dodrželi tradici bdění.

Po čtvrté hodině ranní dne 9 Kixkab' musí regidor a alkalde se svými ženami opět vstát. Regidor vymění obě svíce na stole a připraví kadidelnice, jimiž alkaldeho žena a následně i on čtyřikrát okouří ordenanzu i krocana. Alkalde se polohlasem modlí a poté se s ženou přesune pod vstupní oblouk, posadí se čelem k ordenanze, pálí kopál a svíčky a modlí se. Oba pak odcházejí do kostela a nakonec ke křížům na návsi. Mezitím vstaneme i my ostatní a čekáme na snídani. Zasedací pořádek kolem ohniště odpovídá míře váženosti přítomných: alkaldeho žena, alkalde, regidor, mayordomo, alguasil, Manuel, Félix, bubeník a já. Ženy, jež obstarávají kuchyň, sedí naproti a uzavírají tak kruh. K osmé hodině regidor odváže krocana a přemístí jej do připravené klece, kterou si Manuel pomocí čelního popruhu (*mecapal*) naloží na záda. Nejdříve uvnitř, poté venku Manuela alkaldeho žena čtyřikrát obejde s kadidelnicí, zatímco alguasil odpálí rachejtli. Za doprovodu bubeníka pak projdeme kolem kostela, kde je odpálena další rachejtle, a následně vyjdeme za osadu, kde nás opustí i bubeník.

Po dvou hodinách pouti, ještě před vstoupením do San Rafaelu, na chvíli zastavujeme. Manuel nabídne krocanu zrní, zatímco Félix natrhá čerstvé listy určené pro nadcházející obřad. Poté projdeme centrem obce, kde Manuel koupí kořalku (*aguardiente*) a sladké pečivo. Ještě před opuštěním obce nás zastavuje místní žena s rodinou. Dovídám se, že takto čeká na rezadory každý rok, aby jim nabídla kukuřičný nápoj *pichi* a sladký *pan*. Pokračujeme strmě stoupající

cestou. Jednou na chvíli zastavujeme, aby Manuel nakrmil krocana; na moji poznámku, že vesele pípá, spokojeně přikývl. Cíle dnešní cesty, hory K'utataj, dosahujeme kolem poledne. U malé svatyně, obklopené borovicovým lesem, nás již čeká pomocník José, jenž nahoru vynesl vše potřebné. Podlahu svatyně vysypal voňavým borovicovým jehličím (*pino*) a vyzdobil vstupní oblouk i kříže. Manuel poklekne, krátce se pomodlí, vstoupí dovnitř a před hlavním křížem zapálí velkou bílou svíci. Krocán je z klece vypuštěn a přivázán v rohu. José venku odpálí rachejtli a všichni si nadvakrát připijeme kořalkou; kazetový magnetofon vyhrává tradiční marimbovou hudbu.

Pod nedalekým provizorním přístřeškem José rozdělá oheň a nabídne nám masem plněné taštičky (*tamales*) a tortilly. Odpoledne náleží praktickým věcem – sbírání dřeva, přípravě nocležiště – a také povídání a odpočinku. José připraví kávu a vybalí zásoby, které doplňuji sladkým pečivem, sušenkami, balenými nápoji, kořalkou a cigaretami. V šest hodin povečeříme vařené brambory s tortillami, zabalíme se do dek a očekáváme půlnoc. K'utataj leží v mracích, před větrem a deštěm nás chrání jen malá stříška a ze dvou stran napnutá plachta. Mlha, vlhko a chladno, tak typické pro zdejší vysočiny, provázejí celou noc. Krátce po půlnoci vstáváme a jdeme do svatyně, jemně osvětlované bílou svíci. Félix venku do nočního ticha odpálil rachejtli: celá obec už ví, že obřad započal.

Manuel odváže krocana a před křížem jej podřízne, tak aby krev skapala do připravené misky. Mezitím Félix přichystal pryskyřičné borovicové třísky (kopál – *pom*), které Manuel namáčí do krocáních krve a Félix balí do natrhaných zelených listů. Vzniklo tak dvanáct balíčků, z nichž první je spolu s trochou pomu a malou voskovou svíčkou zapálen před hlavním křížem. Následující balíček náleží druhému kříži uvnitř svatyně a další tři pak venkovnímu kříži a dvěma vrškům (*witz*) v podobě dvou malých kamenných nakupenin. Poté se Manuel vrátí pro mrtvého krocana, opatrně jej vezme do rukou, jemně pohladí po peří a hlavu mu přitiskne na prsa. Pak jej vynese ven, uloží na vyhrazené místo a přikryje kameny. Nakonec se vracíme do kopálem zakouřené svatyně, usedáme na lavici, pijeme kořalku a kouříme cigarety. Zatímco Manuel, Félix a José pod vlivem alkoholu rozproudili živou a emotivní debatu, točící se kolem

nepříznivé situace vykonávání *costumbre* a kolem osobních nesnází a neštěstí, já se brzy odebírám spát.

Kolem páté hodiny ranní dne 10 Chinax se José balí a vydává na cestu, aby stihl trh na Chimbánu. Po šesté hodině vstávám i já a po posnídání sladkého pečiva a kávy počínáme sbíhat dolů, tentokrát jinou cestou vedoucí přímo na hřbitov v San Rafaelu. Tam nás Félix s věcmi opouští, zatímco Manuel vyhledá dva (pro nezasvěcence naprosto neidentifikovatelné) *witz*, kde spolu s voskovými svíčkami a pomem zapálí dva obětní balíčky. Další dva balíčky jsou obětovány u nedalekých předkolumbovských rozvalin; v jednom případě je pozemek nepřístupný, jeho majitel nicméně *witz* zachoval. Poté sbíháme do osady Tataj, kde zastavujeme u dobře patrného *witz* uprostřed pole, a po překročení silnice do San Miguela začínáme stoupat na Chimbán. Poslední dva *witz*, kde Manuel provádí *costumbre*, jsou v podobě kamenů, nacházejících se ve stráni nad cestou. Průběh rituálu je vždy stejný: Manuel zapálí svíčky, pom a obětní balíček, počká, než se oheň rozhoří, a pak se společně napijeme z láhve s kořalkou. Manuel jde svižným krokem, mlčky, soustředě se na svou práci. Jedinkrát cestou zastavujeme, to když se rozhodneme občerstvit sifonem v jednom krámku.

K jedenácté hodině dorážíme na Chimbán. Trh pomalu končí; José prodal vypěstovaná rajčata, některá daroval rezadorům. Míříme do domu ordenanzy, kde Manuel musí promluvit s alkaldem a informovat ho o průběhu cesty. Poté jde do kostela; poklekne, pronese modlitbu, zapálí svíčky a horkým voskem je připevní na hliněnou zem. Nový Nositel roku Chinax, jenž je obecně pokládán za příznivý, nastoupil svou vládu; na Chimbánu byl uctěn vigilií a zvláštní obchůzkou po posvátných místech, jak je v „den modlitby“ (*día de ora*) zvykem. V poledne se podává slavnostní *pinol* (papriková omáčka s kuřetem), tortilly a čili. Manuel pak od regidora obdrží další zásoby svíček a pomu a vydá se na opětovnou cestu po jednotlivých dvanácti obětních místech na K'utataj. Svou dnešní třicetkilometrovou cestu musí do setmění uzavřít a vrátit se domů. Jak mi Manuel říká, je mu sedmdesát tři let a pouť podnikl již třicet pětkrát. Na mysli mám neodbytnou otázku, jak dlouho bude ještě schopen plnit svou poutnickou povinnost, svou službu San Rafaelu. Rád bych také věděl, kdo

jednou Manuela ve vykonávání *costumbre* nahradí; avšak odvahu se zeptat jsem nenašel.

## Politika pouti

Nejen Mayové Akatek ritualizují příchod mayského Nového roku formou pouti konané na určité posvátné místo. Piedrasanta Herrera (2009: 80–84) popisuje obdobný zvyk sousedních Mayů Chuj v osadě Pacumal, náležející obci San Mateo Ixtatán. Doručitel (*portador*) a jeho pomocník (*ayudante*) vycházejí z přilehlé obce San Sebastián Coatán, cestou jsou lidmi hoštěni a v Pacumalu přijati rezadorem. Před půlnocí se společně odeberou k nedaleké jeskyni, do níž smí vstoupit pouze doručitel, jenž z ní přinese proroctví, týkající se počasí, úrody a povahy nadcházejícího roku. Věštba je lidmi napjatě očekávána a okamžitě roznesena po celé oblasti.<sup>21</sup> Také tato pouť je spojena s obětí mladého krocana, který je přinesen až ze San Sebastián. Akt je vnímán jako prosba hoře o svolení ke vstupu do jeskyně, neboť její pán (*dueño*) je velmi mocný a choulostivý (*delicado*). Krocaní krev je určena k obětování, maso k jídlu (Piedrasanta Herrera 2009: 83). Ačkoliv je to v první řadě krev, co bývá v mayských obětech božstvům nabízeno, na K'utataju krocan pojídán není. Jeden rezador mi vyprávěl, že dříve býval krocan zanechán na svém místě o půlnoci živý a do rána že zmizel. Hora si jej vzala. Aniž by tato informace musela odpovídat historické skutečnosti, dosvědčuje, že na K'utataju se tradičně obětuje krocan celý. Přes některé rozdíly je nicméně obsah obou rituálů totožný: prokázání úcty horám a prosba za dobré počasí, hojnou úrodu a vše dobré v nadcházejícím roce.

---

<sup>21</sup>Byť vykonávány hrstkou rezadorů, mají tyto rituály kolektivní a obecný rozměr – týkají se celé komunity a světa vůbec. La Farge a Byers (1931: 180–184) popisují *Iqum Habil* v Jacaltenangu jako nejvýznamnější celokomunitní obřad roku. Deuss (2007: 149) zaznamenala v roce 1996 na K'utataju sedm lidí spolu s tvrzením, že „tam na Nositele roku bývala celonoční oslava za zvuku marimby“. V roce 2013 jsem doprovázel jen tři tradicionalisty. Příčinou je jistě krize *costumbre*, na druhé straně je třeba mít na paměti mayskou tendenci k „ezoterizaci“ rituálů, prováděných rezadory za zraky ostatních členů komunity (srov. La Farge 1947: 94).

Piedrasanta Herrera (2009) upozorňuje, že pouť, vypravená napříč určitým územím, reprezentuje a vyznačuje etnické teritorium, prostor, který danou skupinu spojuje. Pouť je také prostředkem sociální konstrukce posvátné krajiny, konkrétních významných míst, vybízejících ke komunikaci mezi lidmi a božstvy (srov. Sallnow 1987). Má ovšem také politický rozměr. Obě etnické skupiny jsou tvořeny dvěma obcemi, z nichž vždy jedna má výsadnější postavení. Zříceniny předkolumbovského města v San Mateu byly a dodnes jsou náboženským centrem všech Mayů Chuj, tedy obyvatel San Matea i San Sebastián (Piedrasanta Herrera 2009: 390). San Rafael byl dokonce až do roku 1924 součástí San Miguelu (viz Recinos 1954). V obou případech jsou to reprezentanti těch podřízenějších obcí, kteří směřují do těch nadřízenějších: rezador ze San Sebastián přichází do Pacumalu, osady San Matea; rezador ze San Rafaelu přichází na Chimbán, osady San Miguelu. Zdá se tedy, že rituální činnost v obou oblastech nejenže může vyjadřovat teritoriální, etnickou, kulturní a náboženskou spojitost, ale může poukazovat i na jejich sociální a politickou strukturu.

To je také aspekt, který rozvádí Adams (1991) v kontextu pouti vypravované z jihovýchodní části Chiapasu do San Matea na druhý postní pátek. Tvrdí, že nás analýza pouti může poučit nejen o sociální struktuře oblasti obývané třemi mayskými skupinami, ale i o historii, z níž tato struktura vychází. Jak Adams (tamtéž: 119) píše:

Mayové Tzeltal vykonávali pouť do San Matea Ixtatán na počátku zemědělského cyklu, aby prokazovali svou věrnost Mayům Chuj. Avšak jakožto lokální páni delegovali Mayové Tzeltal ekonomickou zátěž na Maye Tojolab'al.

Pouť tak prezentuje jako demonstrační a stabilizační mechanismus politické struktury regionu – jako rituál předvádění vztahů nadřízenosti a podřízenosti, které jsou jeho prostřednictvím utvrzovány. Ačkoliv Adams (tamtéž: 110) uvádí, že pouť souvisí s počátkem zemědělského roku a s prosbou o déšť a dobrou úrodu, nezdá se, že by pro něho tato skutečnost hrála v interpretaci rituálu jakoukoli významnou roli. Je s podivem, že jako cíl pouti nezmiňuje solné doly, které jsou odedávna ekonomickým i náboženským střediskem



oblasti a které, jak mi bylo v San Mateu několikrát řečeno, jsou tím, co mexické poutníky do Guatemaly přivádí. Ve skutečnosti Adams (tamtéž: 121) zvyk návštěvy dolů, nabírání soli a její přinášení na domácí oltáře zmiňuje, avšak v poznámce pod čarou a s komentářem, že tyto „dodatečné rity... zde nejsou důležité“ (tamtéž: 113).

Je pochopitelné, že pro Adamse, jenž poutnictví vnímá jako výraz politické ekonomie, ba co více, jako obraz daného sebe-strukturujícího se ekosystému (viz též Adams 1983), není mayské vysvětlení fenoménu relevantní. Tato neofunkcionalistická pozice je přitom kritizována i autory, kteří politický rozměr poutí studují (Shadow a Rodríguez Shadow 1994). Vrátime-li se na K'utataj a do Pacumalu, lze jistě předpokládat, že i zde mají poutní rituály politickou dimenzi reflexe mocenské struktury oblasti. Přesto nevidím důvod, proč by měl být tento aspekt fenoménu upřednostňován, nebo dokonce pokládán za jeho hlavní obsah, smysl, ba původ. Přestože je pravda, že poutníci směřují do náboženských center historicky výsadnějších obcí, nejsou jakkoliv diskriminováni či ponižováni. Vždyť jsou to oni – a jen oni – kdo provádí klíčový rituál, ať už jde o oběť na hoře K'utataj, anebo věštbu v jeskyni v Pacumalu. Zástupci obcí jsou spíše v komplementárním než nerovném vztahu: jedni bez druhých nejsou schopni svých povinností dostát. Oběma stranám jde navíc o společnou věc: Vědomý a prožívaný smysl rituálu leží v příchodu mayského Nového roku a v přirozené skutečnosti počátku dalšího vegetačního cyklu, a tedy v existenciální potřebě modlitby a oběti za dobrou úrodu a zdárné pokračování světa.

## **Páni, ďáblové a jidáši: horská božstva v perspektivě koloniálního historicismu**

Jedním z výrazných aspektů mayského pojetí hor je jejich spojení s etnicitou. *Ajaw* – „páni“, „vlastníci“ či „ochránci“ hor – jsou často reprezentováni jako ladíni (viz např. Siegel 1941: 67; Oakes 1951: 93; Watanabe 1990: 141–143). Mayové Mam popisují pány hor jako osoby se světlou pletí a vlasy, s nimiž uzavírají pakt slavní lovci, ale také ti, kteří chtějí získat spoustu peněz; čeká je však práce na plantážích nacházejících se v útrobách hor (Wagley 1957 [1949]: 186). Mayové Q'eqchi' charakterizují ochránce hor jako vysoké, bílé postavy

s vousy, připomínající evropské kněze nebo německé majitele půdy; podobně jako kdysi Němci i tito *patrones* mohou své indiánské dělníky sníst (Wilson 1995: 57). Páni hor tak nepřipomínají ladíny jen svým fyzickým vzhledem, ale také vlastnictvím půdy a plantáží, na nichž indiáni musejí pracovat. Jako ladíni i vlastníci hor jsou bohatí, mocní a nevyzpytatelní. Přinášejí dobré i zlé: člověka mohou zahrnout množstvím zvěřiny nebo peněz, zároveň však vyžadují tvrdou práci, lidi trestají a dokonce i jedí.

Představa pánů hor se neomezuje jen na mayský kulturní areál. Taussig (1980), když reinterpretuje etnografii rituálu a folklóru bolivijských horníků (Nash 1979), následuje marxistickou doktrínu a andskou kosmologii vykládá jako indiánskou reflexi nemorálnosti kapitalistické ekonomiky. Podle něho se odlišnost předkapitalistického rolnického zemědělství a kapitalistického důlního průmyslu zosobňuje v nativních božstvech: Pachamama (Matka země, ochránkyně zemědělské výroby) reprezentuje směnu darů, zatímco Tío (Strýc, ochránce hornické výroby) reprezentuje směnu zboží. Protože je Tío zpodobňován jako ďábel, je pro Taussiga personifikací zla připisovaného indiány nepřirozené ekonomice, založené v proletarizaci práce a komoditizaci produktů. Sallnow (1989) nicméně upozorňuje na to, že tato „nepřirozená“ ekonomika byla a je přítomna v andské kultuře i mimo oblast hornictví a že „smlouva s ďáblem“ v podobě kontraktu mezi lidmi a vlastníky dolů je jen extrémním případem kulturně definovaného pojetí krvavých obětí v zemědělském rituálu. Harris (1989) navíc ukazuje, že hornictví a zemědělství nejsou v andské kosmologii dvěma odlišnými kategoriemi: nerosty ve skutečnosti „rostou“ jako brambory nebo dobytek a plodnost dolů i polí je plodností země.

Ďáblové jsou zdrojem plodnosti a bohatství i nemoci, neštěstí a smrti. Jsou nepředvídatelní a velmi mocní, trochu jako divoká zvířata, k nimž jsou připodobňováni a jejichž jsou „vlastníky“ (tamtéž: 251).

Striktní odlišení zemědělství a hornictví, směny darů a směny zboží, spojené s morálním soudem, který je zhmotněn v symbolice „smlouvy s ďáblem“, je tak spíše kosmologií marxistickou než andskou.

Také Mayové vnímají ochránce hor mnohem komplexněji, než ideologická zkratka napovídá. Wilson (1995: 58) uvádí, že Mayové Q'eqchi' připisují horám ladínské i indiánské aspekty (např. nehovoří španělsky) a že skutečnost připodobnění obou autorit a vlastníků země automaticky neimplikuje totožnost jejich identity. „Každý *tzuultaq'a* je Mayem i bílým ‚šéfem‘“, tvrdí Wilson (tamtéž: 53) a uzavírá:

důležitými atributy postavy *tzuultaq'a* jsou tedy její historická povaha a multiplicita propletených dualismů, které zahrnují reprezentace nativních stejně tak jako nenativních identit (tamtéž: 61).

Rovněž Watanabe (1992), srovnávající představy svatých (bytostí spíše indiánských) a hor (bytostí spíše ladínských) u Mayů Mam, zdůrazňuje, že jejich rozdílnost netkví v esenciální přirozenosti (indiánské/ladínské, přátelské/nepřátelské, dobré/zlé), nýbrž v míře blízkosti a familiárnosti na jedné straně a vzdálenosti a cizosti na straně druhé. Identita, kořenící v prostorové percepci světa, tu má dialektický charakter, vycházející z povahy sociálního vztahu a jemu odpovídajícího chování:

V tomto smyslu svatý a *witz* představují konvencionalizované sociální zprostředkovatele spíše než personifikace etnických ideálů nebo modely absolutního dobra a zla (tamtéž: 77).

Svůj význam má v souvislosti s představami pánů hor také diskuse nad mayským svatým San Simónem či Maximónem, vyznačujícím se ladínským vzezřením i oděvem (viz Mendelson 1959; 1965). Spojení Maximóna s Jidášem bývá interpretováno jako reprezentace vztahu indiána a ladína a jeho kult jako forma resistance utlačovaného vůči utlačiteli (Nash 1994). Slovníkem Taussiga (1993) fetišizace Druhého a jeho mimetizace (napodobování, kopírování ve formě figuríny) přisuzují etnické jinakosti magickou moc a umožňují participaci na její síle. MacKenzie (2009: 374) na druhé straně tvrdí, že San Simón „je více než symbol resistance“ a politizaci problematiky některými antropology srovnává s podobným úsilím kulturně-aktivistické mayské spirituality. Knowlton (2012) pak demonstruje, že San Simónu přestává být připisována ladínská etnicita nejen indiánskými laiky, ale dokonce i ladínskými spiritisty.

Tento proces indigenizace svatého podle něho odráží postup dekolonizace: ve chvíli, kdy už materiální bohatství a kulturní kapitál nejsou jen v ladínských rukou, může se indiánský svatý stát skutečně indiánským, neboť je silný, tak jako je silná mayská identita.

Je ironií osudu, že ta samá indigenizace, která dekolonizuje nativní spirituality, posiluje praxi ladínského spiritismu dle logiky, fetišizující jinakost a připisující magickou moc etnickému Druhému (tamtéž: 243).

Došlo k nové konfiguraci etnicity, nacházející se na křižovatce dvou polí, sociálního a náboženského, z nichž ani jedno není redukovatelné na to druhé.

Shrnuto, podobnost andského pojetí „dábelských“ vlastníků dolů, mayského chápání „jidášského“ Maximóna anebo „ladínských“ pánů hor je signifikantní. Vzhledem k tomu, že podobné představy nalézáme i v těch mayských oblastech, v nichž žádný důlní průmysl nebyl a není, netkví zřejmě vysvětlení v resistenci vůči „zlé“ důlní ekonomice. Brady a Rissolo (2006) navíc dokládají, že některé předkolumbovské umělé jeskyně nebyly hloubeny z utilitárních, ale rituálních důvodů; poutě k nim zřejmě souvisely s náboženskou potřebou pronikání do nitra hory a s medicínskými představami. Ani teorie fetišizace etnického Druhého není bez problémů: jak ukazuje MacKenzie (2009), vliv interetnických a mocenských vztahů nemusí být pro mayský kult svatých konstitutivní, a jak dodává Knowlton (2012), etnicita mayských božstev nemusí zakládat jejich náboženský význam a moc. Podobně jako Sallnow (1989: 218) hledá kořeny významu andských nerostů v nich samých, totiž v jejich nativním vnímání, i já se domnívám, že význam mayských horských božstev spočívá především v horách samotných. Než však přejdu k detailnějšímu objasnění svého argumentu, musím se zastavit také u teoretického protipólu koloniálního historicismu, totiž u kulturního esencialismu.

## Stvoření, podsvětí a axis mundi: horská božstva v perspektivě kulturního esencialismu

Nedávný archeologický výzkum poukázal na to, jak velký význam staří Mayové přikládali zemi (Prufer a Brady 2005). Kult země se od předkolumbovských dob vázal k horám a jeskyním. Jeskyně, jakožto otvory do země, představovaly určující element při volbě umístění lidských sídlišť a byly inkorporovány do významných veřejných staveb v městských jádrech (Brady 1997). Je zajímavé, že tento vzorec přisvojování jeskyní nebyl přítomen pouze v krasových nížinách, ale také v nekrasových vysočinách, a to v podobě umělých jeskyní a chodeb (Brady a Veni 1992). Pokud hory se svými jeskyněmi tvořily rozhodující přírodní prvky mayských sídlišť, pyramidy reprezentovaly posvátné hory (Vogt 1964: 194). Otázka zní, v čem důležitost hor a jeskyní pro staré Maye spočívala. V mayských studiích se většinou hovoří o jejich spojitosti s podsvětím a v důsledku toho s mýtem o stvoření z *Popol Vuh*. Jak píše Vogt a Stuart (2005: 179), jeskyně reprezentovaly „průchody mezi viditelným světem zemského povrchu a vnitřkem hor“, tj. podsvětím. A dodávají:

Jak nedávné hieroglyfické doklady nasvědčují, byly jeskyně v kosmologii klasických Mayů vnímány jako obydlí různých typů bohů a jako místo důležitých „stvořitelských“ událostí (pojem, který má očividné paralely kdekoli v Mezoamerice) (tamtéž: 180).

Hledání ideologického základu mayské víry je samozřejmě zcela relevantní a velmi důležité. Nemyslím si však, že by byl pokus porozumět žité a prožívané kosmologii pouze prostřednictvím teologických náhledů dostačující. Studovat žijící Maye pouze skrze *Popol Vuh* a další mytologické klastry je podobné jako studovat žijící křesťany jen skrze *Bibli* a její teologické výklady. Argumentace, v níž je garantem úspěšné cesty k podstatě věci Písmo svaté, je pak v obou případech podobná: Na otázku „proč je hora pro Maye tak důležitá“, pak odpověď zní, „protože reprezentuje průchod do jiného světa a do srdce stvoření“, jak je psáno v Posvátné knize Mayů. Avšak porozumění horám a jeskyním v kontextu každodenního života má ještě jiný rozměr. Brady a Prufer (2005b)

uvádějí, že hory bývají spojovány primárně s půdou a deštěm, které jsou zdrojem plodnosti a úrody. Uzavírají:

Pokud síly, ovládající úrodnost půdy stejně jako déšť, sídlí v jeskyních, je snadné pochopit, proč jsou jeskyně tak zásadní v zemědělských rituálech napříč mayským světem (tamtéž: 370).

Jeskyně jsou navíc zosobněny a oduševněny a „musejí tak být Mayi chápány jako nesmírné, živoucí, cítící, posvátné a mocné“ (tamtéž: 367).

Garza (2009: 53) nedávno zaznamenal představy Mayů Chuj ohledně jeskyní v Quen Santo, jež jsou cílem poutníků přicházejících jak z guatemalských oblastí obývaných Mayi Chuj, Jakalteek, Mam a Q'anjob'al, tak i z Mexika. Garza (tamtéž: 49–50) zdůrazňuje, že význam horských jeskyní má mnoho tváří: Na jedné straně jde o místo stvoření, kde se zrodilo život dávající slunce a kde se vynořili prvotní lidé; je to prostor, v němž je ukotvena identita místních lidí. Na druhé straně je jeskyně spojována s představami Matky země, Pána země a blesků, asociovaného s deštěm, zemědělským rokem a každodenními starostmi zemědělského obyvatelstva. Jeskyně však není jen domovem Pána země a blesků nebo personifikací posvátné oduševněné Matky země, ale také živou bytostí o sobě. Výpověď jednoho informanta z Tunalita si zaslouží ocitovat v celém svém rozsahu:

Když lidé dorazí na oslavu, jeskyně vypadá krásně, protože je dobře osvětlena světlem svíček a protože je tam tolik kouře; a jelikož už kouř nemůže nikam uniknout, vrací se do jeskyně; a když pak kouř vychází, lidé jej pozorují, protože to vypadá, jakoby jeskyně mluvila; je to možná proto, že tato posvátná místa jsou živá (tamtéž: 50).

Garza upozorňuje, že komunikace je v tomto případě vedena s jeskyní samotnou, spíše než s bohy v ní anebo v podsvětí či jiném světě. Tato praxe tak neodkazuje k nějakým obecným ideologiím nebo textům; týká se zkušenosti s konkrétními bytostmi a se světem, v němž lidé žijí.

Ačkoliv jsou horské jeskyně v mayských studiích povětšinou interpretovány jako vstupy do podsvětí, jako místa stvoření či příbytky bohů, jsou také

zhmotněním síly země jakožto dárce obživy a života. Hory tak charakterizuje jakýsi dvojí život – mohou být domovem určitých posvátných bytostí, ale mohou být stejně tak posvátnou bytostí o sobě. Etnografický materiál ukazuje, že hory a jeskyně jsou primárně považovány za zdroj vody a deště (viz např. Guiteras-Holmes 1961: 153; Reina 1966: 181–182; Garza 2009: 50). Vogt (1969: 387) se v jednom svém textu táže, v čem pramení – tak bizarní, a přece tak hojná – víra, že se mraky a blesky rodí v horských jeskyních. Nabízejí se dvě možné odpovědi: Víra může vycházet z mayské ideologie, tj. z představ předkolumbovských dešťových a hadích božstev, Chaca a Quetzalcoatl, z konceptu Xibalby z *Popol Vuh* apod. Vogt (1969: 387) však upozorňuje na to, že tato víra může být stejně tak založena v empirickém pozorování: v horských regionech se skutečně zdá, že mraky a blesky vycházejí z jeskyní, a tak nativní vysvětlení dává smysl. Konečně, hory vskutku hrají při vzniku dešťů a bouřek podstatnou úlohu, minimálně v jejich častosti a vydatnosti.

Shrnutο, mayská horská božstva mají velký význam co do jejich politického i kulturního obsahu. Jejich personifikace a oduševnění nicméně odkazují ještě k jiné dimenzi. Jak jsem se pokusil ukázat, vědomý smysl horského poutnictví spočívá v existenciální potřebě modlitby a oběti za déšť, dobrou úrodu a úspěšné pokračování světa. Z tohoto pohledu jsou hory nadány existenciálním potenciálem dávat živobytí a život. Jsou to hory, co obklopuje lidské komunity, a co tak vytváří jejich nejvlastnější životní prostředí; jsou to hory, co určuje počasí, co přináší blahodárný déšť, ale i ničivé sucho, vítr a bouře; jsou to hory, co dává lidem obživu, ať už v podobě úrodnosti polí, anebo zdrojů dřeva a zvěře. Hora tedy není jen (politickou nebo kulturní) reprezentací *světa*, ale také (existenciální) reprezentací *života ve světě*. Nativní obraz hory nelze redukovat ani na oblast etnicity a mocenských vztahů mezi lidmi, ani na jednoznačnou kulturní ideologii. Význam hor je třeba hledat v nich samotných a v lidsky zakoušeném vztahu k nim. To nás však přivádí k problematice nativního chápání božských bytostí, a v následující podkapitole tak zaměřím pozornost na etnografii hor a dalších božstev současných Mayů.

## Oběť živoucím horám

Rezadoři ve svých modlitbách prokazují úctu Bohu a Světu v jeho obou polovinách Zemi a Nebi, stejně jako v jeho čtyřech prostorových a časových reprezentacích, Nositelích světa (*Cargadores del Mundo*) a Nositelích roku (*Cargadores del Año*). Spolu s nimi evokují další entity jako atmosférické jevy, přírodní objekty, rostliny a zvířata, předky či svaté, k nimž náleží i různá zpodobnění Krista a Panny Marie. Svatí (*santos*), kteří dlí v kostelech, kaplích, případně v obydlích některých lidí, nejsou pouhými předměty nebo symboly, odkazujícími k duchovním jsoucňům v jiném světě. Jak je patrné v kostele na Chimbánu, tamní svatí v něm skutečně žijí: ony sochy ve schránkách jsou vskutku oni. Každý z nich na Chimbán jednoho dne přišel, usadil se, a pokud o něj bude dobře pečováno, zůstane tam. Rezadoři se o ně starají, o svátcích je zdobí, modlí se k nim a obětují jim svíčky a kopál. Avšak stejně autonomní bytostí může být i lidmi postavený kostel. Při jedné návštěvě Chimbánu mi rezadoři sdělili, že kostel čeká výměna střechy. Na otázku, proč zrovna nyní, jsem dostal odpověď: „protože o to kostel alkaldeho požádal ve snu“. Optal jsem se také, zda bude střecha znovu došková. „Tak jest, kostel nepřijme jinou střechu, chce ji z čisté slámy,“ zněla odpověď. Kostel je v mayské kosmologii živou bytostí, stejně jako svatí, kteří v něm bydlí, bytostí nadanou vědomím a vůlí, a tedy i autonomním jednáním. Kostel člověka může o něco „požádat“, může od lidí něco „přijmout“, anebo také ne.

Totéž platí o křížích (*cruces*) a horách (*cerros* nebo *witz*).<sup>22</sup> Starý dřevěný kříž nelze prostě zahodit či zničit, ujišťovali mě mayští tradicionalisté; zůstane na místě spolu s novým, případně je mu vyhrazeno jiné místo. Kříže jsou vnímány jako osoby: „Tyto kříže vidí, myslí, slyší a také hovoří k těm šamanům, kteří vědí, jak se s nimi dostat do kontaktu,“ píše La Farge a Byers (1931: 186). Kříže se „sází“ jako rostliny (Siegel a Grollig 1996: 134–135) a zdobí se tak, že připomínají kukuřici a stromy (srov. Carlsen 2011 [1997]: 60–61).

---

<sup>22</sup>Zjednodušeně by bylo možné říci, že v mayské kosmologii hory – stejně jako kříže – vymezují prostor a vymezují svět: v horizontální rovině jsou reprezentací čtyř Rohů a Nositelů světa, ve vertikální rovině jsou spojnicí dvou polovin univerza, Země a Nebe.



*Witz* – v podobě mohutné hory, malého pahorku nebo jen nakupeniny kamenů – jsou oltáři vyžadujícími lidskou péči. Ani hory nejsou chápány jako mrtvé či pasivní předměty, nýbrž jako živé a aktivní bytosti. Hory jsou oduševněny a mají schopnost jednat. Předpona *aj-*, spojovaná s pány či duchy (např. hor), souvisí s představou úřadu a moci (Piedrasanta Herrera 2009: 51). Mayové trvají na tom, že hory mají moc ovlivňovat jejich životy: jsou to významné a silné bytosti, vůči nimž je zapotřebí mít ohled (*respeto*) a žít s nimi v dobrých a vyrovnaných vztazích. Hory lidem přinášejí dobré i zlé: potřebný déšť i ničivý vítr, štěstí při lovu i neštěstí v podobě ztracené cesty a zbloudění. Bezohlednost a narušování rovnováhy vede k neštěstím a nemocem na individuální i kolektivní rovině (srov. Arias 1991 [1975]: 42; López García a Metz 2002: 219; Hermesse 2011: 146–149). Zanedbání péče o horu, stejně jako o kříž nebo svatého, se může projevit v nemoci konkrétního člověka anebo v neštěstí celé komunity.<sup>23</sup>

Obřad příchodu mayského Nového roku je výsostným příkladem ritualizace vztahu rezadorů a lidské komunity na jedné straně a hor, světa a Boha na straně druhé. Slova, která rezadoři užívají, chtějí-li vysvětlit, proč dělají to, co dělají, jsou nejčastěji *costumbre* a *compromiso*. Oběť na hoře K'utataj je *costumbre*: je to zvyklost, je to jednoduše to, co se má vykonávat, co dělali také předci. Rovněž jít na K'utataj pěšky je *costumbre*; pěší pouť nesmí být nahrazena motorizovanou (viz Deuss 2007: 145). Přijmout úřad rezadora a nést odpovědnost za rituální činnost je *compromiso*: je to služba, povinnost, závazek. Toto španělské slovo – doslova „souslib“ – vyjadřuje až podivuhodně přesně charakter mayské vztahovosti k božství. Představuje svět, v němž mají bytosti, ať už lidé nebo božstva, analogický a komplementární charakter. Ačkoliv jsou božstva mocnější než lidé, nejsou bytostně odlišná, mají svůj život, vědomí a vůli, nároky i přání. A jakkoliv lidé ke svému životu potřebují božstva, která jim přinášejí déšť a úrodu, potřebují také božstva ke svému životu lidi, kteří je živí (viz Tedlock 1982: 77–82; Metz 2006: 125). Když rezadoři obětují křížům nebo horám, říkají doslova, že je „krmí“, neboť tito „jedí“ svíčky

---

<sup>23</sup>Hermesse (2011: 149) uvádí výpověď, dle níž duchové hor byli lidmi zapomenuti a nebyli krmeni, a chtěli proto odejít.

a kopál a „pijí“ krocaní krev (srov. La Farge 1947: 74; Wagley 1957 [1949]: 184; Piedrasanta Herrera 2009: 72). Lidé a božstva se posilují navzájem, jedni bez druhých nepřežijí. Tento vzájemný závazek na sobě závisících bytostí je vskutku „kompromis“ ve vztazích: oboustranný dialog a hledání dohody a souladu.

Nabízejíce potravu, vykonávají rezadoři povinnosti, které lidé mají vůči ostatním bytostem světa. To je způsob, jak udržet svět v chodu, způsob, jak se přičinit, aby neskončil. Pouť a oběť jsou výrazem vědomí nesamozřejmosti pokračování světa. Svět není v mayských očích lineární a samozřejmý, nýbrž cyklický a neustále vystavený neštěstí (viz Cook 2000: 107–184; Carlsen 2011 [1997]: 50–57). Když rezador v Pacumalu provádí před vyslechnutím věštby oběť krocana, prosí pána hory, aby mu umožnil vstup do jeskyně (Piedrasanta Herrera 2009: 83–84). Podobně rezador, jenž vystoupá na horu K'utataj, obětuje krocana v naději zdárného nadcházejícího roku. Na otázku, co znamená taková oběť (*xahamb'al*), mi jeden rezador odpověděl, že „*xahamb'al* je to, čeho si hory žádají“. Je to hora K'utataj, její tělo i duše, co si žádá oběť. Nejde o nějaké podsvětní božstvo či nějakého transcendentního pána hory; tato hora, stejně jako svatí a kříže, je konkrétní, viditelnou a hmatatelnou bytostí.

Jak již bylo řečeno, hora bývá v mayských studiích interpretována jako axis mundi. Moje etnografická zkušenost nicméně konceptualizaci prostoru založenou na představě třívrstvé struktury světa, skládajícího se z „tohoto“ či „našeho“ světa, „nadsvětí“ či „nebes“ a „podsvětí“ či „pekla“, nepotvrzuje. Z výpovědí rezadorů je zřejmé, že vystoupení na horu K'utataj je jednoduše vystoupením na danou horu, živou bytost vyžadující oběť. Nedomnívám se, že by výstup na horu měl značit „výstup na nebesa“. Podobně je tomu v případě jeskyně v Pacumalu. Když rezador obětuje krocana a vstupuje do jeskyně, ví, že k němu promluví a obdaří jej znameními (*señales*) (Deuss 2007: 263–265; Piedrasanta Herrera 2009: 83–85). Tato praxe, spojená s obřady Nositele roku, byla zdokumentována také v jeskyni Yalan Na' v obci Santa Eulalia, která byla navštěvována místními rezadory za účelem získání velkého proroctví (La Farge 1947: 123–124; Deuss 2007: 66–67). Nemyslím si, že by vstoupení do

hory prostřednictvím jeskyně mělo značit „sestup do podsvětí“; jeskyně, tedy otvor v hoře, je především vstupem do dané hory, do jejího nitra a srdce.<sup>24</sup>

Představa, že jsou to hory samotné, jež jsou oduševněny a podobny lidem, a že jeskyně jsou jejich ústy, není ojedinělá. Wilson (1995: 53, 57) poznamenává, že pro Maye Q'eqchi' jsou hory živé, mají osobnost jako lidé i schopnost mluvit.

*Tzuultaq'a* jsou duchové, kteří mají lidskou formu a žijí v „domě“, jeskyni, hluboko uvnitř hory. Přesto je hora i fyzickým tělem *tzuultaq'a*. [...] Hora je antropomorfizovaná, každá má svou tvář, hlavu a tělo a jeskyni, o níž se říká, že je buď ústy, nebo dělohou (tamtéž: 53–54).

Pitarch Ramón (2012), jenž se zabýval mayským pojetím osoby, těla a duše zřejmě nejdetailněji, uvádí, že Mayové Tzeltal rozlišují dva typy těl. Na jedné straně rozpoznávají „tělo-maso“ (*bak'etal*), v němž proudí krev a v němž koluje vzduch. Toto tělo není definováno svým tvarem, ale látkou, z níž je uděláno. Na straně druhé rozpoznávají „tělo-vzhled“ (*winkilel*), postavu, tvář, způsob chůze, mluvy či odění. Toto tělo je určeno k tomu, aby bylo viděno a vnímáno a naopak, aby vidělo a vnímalo. Tento „meziplán“, lokalizovatelný někde mezi „tělem“ a „duší“ dané osoby, potvrzuje „převažující indiánský sklon k oddělování – anebo spíše k nespojování – somatických aspektů od fenomenologických aspektů lidského těla“ (tamtéž: 110). Etnografie ukazuje, že hory jsou personifikovány přesně v tomto smyslu. Wilson (1995: 53) zdůrazňuje, že *winqilal* – zde překládaný jako „osobnost“ – je mezi Mayi Q'eqchi' základní charakte-

---

<sup>24</sup>Tímto nepopírám dozajista daty dobře podloženou představu podsvětí v mayské kultuře. Domnívám se nicméně, že tato představa není uniformní: neexistuje jedna mayská kultura, ale spíše mnoho jednotlivých komunit obývajících odlišná přírodní prostředí. Je pravděpodobné, že krasové vápencové jeskyně a podzemní svět Peténu budou vybízet lidskou fantazii ke konceptualizaci podsvětí; avšak Guatemalská vysočina takové podmínky nenabízí. Co se etnografické evidence týče, najít podporu pro představu třívrstvého kosmu a jeskyň jakožto vstupů do podsvětí je v mayských komunitách Sierry de los Cuchumatanes velmi obtížné. Jak již bylo řečeno, rezadoři ve svých modlitbách evokují jen Zemi a Nebe. Když putují na posvátnou horu, říkají: „jdeme navštívit horu“ nebo „jdeme nakrmit horu“; když vstupují do posvátné jeskyně, říkají: „jdeme žádat horu o svolení“ anebo „jdeme horu vyslechnout“.

ristikou lidí stejně jako hor. Lidé i hory mají navíc *xmuhel* (*ch'ulel* v jazyce tzeltal) „vlastní duší“, jež sídlí v srdci a jež je původcem osobního charakteru či paměti. Mayská božstva jako svatí, kostely, kříže či hory jsou samozřejmě z jiné látky než lidé nebo zvířata, avšak mají jakési sociální tělo. Nejsou reprezentacemi něčeho jiného, nejsou ani „duchy“, ani „věcmi“; jsou bytostmi podobnými lidem co do jejich živosti, osobnosti a tělesnosti.

## Hory a poutě v existenciální perspektivě

Málo autorů věnovalo mayským pánům hor tolik pozornosti jako Watanabe (1992) a Wilson (1995). Oba měli na mysli v první řadě etnickou identitu a oba se chtěli v tomto směru vymezit vůči dvěma nejvlivnějším teoretickým pozicím: kulturnímu esencialismu a koloniálnímu historicismu. Jak shrnuje Watanabe (1992: 8), zatímco esencialisté chtěli vidět mayskou kulturu jako statické kontinuum, historicisté ji zredukovali na artefakt koloniální dominance. Situuje proto mayskou komunitu do

existenciálních vztahů, neboť zaměření na spojitost místa, lidí a předpokladů umožňuje – ba dokonce vyžaduje – zabývání se tím, co jednotlivce a skupiny motivuje žít v komunitách na prvním místě (tamtéž: 12).

Ačkoliv historicistní či relační pohledy v současné antropologii převládají, Wilson (1995: 313) se domnívá, že

mají tendenci opomíjet nativního činitele a odmítat nezávislost nativních kulturních výtvorů, vědomě vyvinutých původními populacemi.

Zasazuje se proto o syntetický přístup, který spojuje sílu kulturní kontinuity s vlivem interetnických vztahů (tamtéž: 321–322). To, o co mi jde v této kapitole, není nicméně ani tak Wilsonova syntéza, jako Watanabeho překročení daného teoretického sporu důrazem na existenciální vztahy mezi lidmi a fyzickým a duchovním světem, který obývají.

Ritualizace příchodu mayského Nového roku má jistě významnou sociální funkci. Pouť rezadorů mezi dvěma obcemi vyznačuje etnické teritorium,

prostor, který obyvatele obou rozdílných a přesto historicky a kulturně příbuzných komunit spojuje. Poutní rituál přispívá k utváření a posilování společné identity, zároveň však v sobě nese paměť náboženské a politické závislosti, nerovného postavení obou obcí. Avšak pro rezadory není důvod jejich činnosti politický. Pro ně je to zvyk, tradice zděděná po předcích, již je třeba následovat; je to povinnost. Obsahem rituálu je vzdání úcty horám, spojené s přáním dobrého počasí, hojné úrody a všeho dobrého v následujícím roce. Avšak politická historie a kulturní význam nemusejí obsah fenoménu vyčerpat. Poutní a obětní rituál je také vyjádřením lidské práce se světem, který má cyklickou povahu, a nese tak v sobě stále přítomnou možnost neštěstí. Je to existenciální moment bytí ve světě – jenž není daný jednou provždy, jenž není ani definitivní, ani samozřejmý –, co vede rezadory k vykonávání povinností, které, tváří v tvář neustále ohrožené harmonii, ke světu pociťují.

Významné postavení v mayské kosmologii zauímají páni hor. Byli to nicméně bohatí, mocní a nevyzpytatelní běloši, kteří propůjčili svou tvář těmto indiánským božstvům. Teoretický spor je nasnadě. Na jedné straně může mít představa pána hory sociální původ, pokud ji chápeme jako výsledek projekce mezilidských mocenských vztahů „na nebesa“. Na straně druhé může mít tato představa původ náboženský, pokud jí rozumíme jako výsledku projekce duchovních vztahů na společnost. Tento problém netkví jen ve sporu materialismu a idealismu, ale také ve sporu o funkci a původ. Je jistě pravda, že lze v povaze vztahu indiána a božstva spatřovat analogii vztahu indiána a ladína, jejich nerovný mocenský poměr a rozdílnou etnicitu. Tuto analogičnost lze vysvětlovat tu obdivem k bohatšímu a mocnějšímu, tu strachem z něho, tu mechanismem utvrzování subordinace, tu nástrojem resistance, tu fetišizací, tu imitací, tu apropriací Druhého, anebo také mnoha dalšími způsoby.

Avšak hledání konečné funkce či dokonce původu jevu je stejně ošemetné jako hledání řešení otázky materialismu a idealismu. Odpověď přitom nemusí ležet v tomto sporu, nýbrž v jevu samotném, tak jak jest teď a tady, resp. jak žije v daných lidech a jejich zkušenosti se světem. Jak poznamenává Wilson (1995: 53), osoba *tz'uultaq'a* je z podstaty kontradiktorní:

Je to hora i údolí, muž i žena, duch i věc; je jednotná i hromadná,  
laskavá i mstivá, nativní i cizí, mající mayské jméno i jméno špa-  
nělského svatého, svazující nebe i zemi.

## 6. KAPITOLA

# MAYSKÁ POUŤ ZA ČERNÝM KRISTEM: FENOMENOLOGIE CESTY, OBĚTI A OBNOVY

### Poutnictví do Esquipulas

Všechny vrstvy a stavy lidí od nejprostších indiánů po nejkultivovanější členy guatemalské aristokracie klečí uvnitř i vně kostela, s rozsvícenými svíčkami, v modlitbě nebo zpěvu, zatímco kouř kadidla stoupá ke vznosným nosníkům. Je mezi nimi přítomna jistě každá tělesná, duševní i duchovní nemoc stejně jako dostatek víry, jež by horami pohnula (Kelsey a Osborne 1939: 48).

Esquipulas,<sup>25</sup> ležící ve východní části Guatemalské vysočiny při hranicích s Hondurasem, je nejvýznamnějším poutním místem Střední Ameriky.<sup>26</sup> Svatyni v současnosti navštěvuje přes milion poutníků ročně, 60 % z nich pochází z Guatemaly, 20 % z Hondurasu, 10 % ze Salvadoru, méně pak z Mexika a USA (Thomas, Horst a Hunter 2002: 33). Předmětem úcty je socha Černého Krista (Cristo Negro, Señor de Esquipulas či Milagroso), umístěná roku 1595 do malé kaple, v roce 1759 pak do majestátní baziliky, kde je podnes.<sup>27</sup> Přes svůj nesporný význam se tento fenomén dosud nedočkal náležité badatel-

---

<sup>25</sup>Tato kapitola je upravenou verzí studie „The Maya pilgrimage to the Black Christ: A phenomenology of journey, sacrifice and renewal“ (Kapusta 2016).

<sup>26</sup>V 60. letech 20. století bylo Esquipulas prohlášeno za město a svatyně za basiliku minor, o kterou se stará benediktinský řád.

<sup>27</sup>K historii svatyně viz Paz Solórzano (1914), García (1940), Castañeda (1955) a López Hernández (2010).

ské pozornosti.<sup>28</sup> Rovněž etnografie poutnictví do Esquipulas, spojená předně s *Mayi Ch'orti'*, je sporadická a útržkovitá.<sup>29</sup>

Od klasické studie Erika Wolfa (1958), analyzujícího mariánský kult v Guadalupe, prošla antropologie poutnictví Latinské Ameriky kus cesty a dočkala se svého sborníkového zpracování (Crumrine a Morinis 1991) i obsáhlých monografií (Sallnow 1987; Derks 2009).<sup>30</sup> Teoretické rámce, v nichž bylo poutnictví studováno, se postupně posunovaly od funkcionálně-strukturalistických po ekonomicko-politické (srov. Schryer 1991). Zatímco jedni zdůrazňovali kontinuitu, až nadčasovost nativního symbolismu, druzí se zaměřili na jeho historickou určenost ve vztahu k sociální struktuře ovládajících a ovládaných. V této práci nemám v úmyslu ani hájit anebo vyvracet jeden z těchto směrů, ani předložit jejich syntézu, ale spíše nabídnout jiný náhled, méně analytický a více fenomenologický (srov. Tedlock 1982).

Navazujíc na výzvy současné antropologie poutnictví, kladoucí důraz na vlastní pohyb a na metaforičnost a fenomenologii cesty (Coleman a Eade 2004), představuje tato kapitola mayský poutní rituál jako vyjádření chodu světa: pohyb poutníka je analogií k pohybu světa, stejně jako je poutníková oběť analogií k obětnímu mechanismu universa. Pouť se pak jeví jako oběť, která nehýbe

---

<sup>28</sup>Esquipulas jakožto poutní místo tematizoval Borhegyi (1953; 1954) ve vztahu ke svatyni v Chimayu, nověji byl akademický zájem věnován geografii poutnictví (Thomas, Horst a Hunter 2002; Horst, Thomas a Hunter 2010) a s ním spjaté tradici geofagie (Hunter a Kleine 1984; Hunter, Horst a Thomas 1989), lidové poezii (Navarrete Cáceres 2006) či politické historii (Pompejano 2009).

<sup>29</sup>Je s podivem, že Wisdom (1940) ve své fascinující práci poutě do Esquipulas nezmiňuje, činí tak však Girard (1962: 29–31), popisující zvyk „přinášení zimy“ mezi *Mayi Ch'orti'* a Poqomam (tamtéž: 163–164). Poutě *Mayi Poqomam* uvádí také Gillin (1958 [1951]: 237–238) a Reina (1973 [1966]: 245–246). Zřejmě nejdetailnější svědectví poutnictví do Esquipulas mezi *Mayi Ch'orti'* podává Fought (1972: 451–461), krátce jej popisují López García a Metz (2002: 205) a Metz (2006: 127–128), okrajově též Palma Ramos (2001: 141). Zvláštní studii věnuje Esquipulas Kendall (1991), daleké cesty z Almolongy líčí Goldín (1988: 302–303). Známy etnografický doklad o účtě k Pánu Esquipulas v Mexiku pochází ze Zinacantánu (Early 1966).

<sup>30</sup>K pokusům konstituovat studium poutnictví v mayském kulturním areálu viz např. Osborne (1948) nebo Straub (1985).



jen životy poutníků, ale i světem samým. Na rozdíl od koloniálně-historických, postkoloniálních či poststrukturálních analýz se domnívám, že mayskému poutnictví je zapotřebí rozumět v kontextu žité mayské kosmologie, zakotvené ve specifické zkušenosti se světem a ztělesněné ve specifických aktivitách poutníků – tedy v prožívaném myšlení a jednání. Ostatně byli to již Turnerovi (1978: 97), kteří latinskoamerickému poutnictví přiznali prostřednictvím „communitas ve struktuře, „proudu“ v „rámci““ dynamický a zkušenostní rozměr.

Označení mayská pouť neodkazuje k nějakému „primordiálnímu“, „esen-ciálnímu“ či „ideálnímu“ mayství, nýbrž jednoduše k těm poutníkům, kteří hovoří některým z mayských jazyků a kteří svou rituální praxí vyjadřují pohled na svět, jenž je výsledkem bohatého kulturního vyjednávání mezi jejich nativním dědictvím a evropským importem. Domnívám se, že není příliš užitečné definovat, analyticky rozlišovat či jakkoliv proti sobě stavět mayskou a křesťanskou verzi pouti: dichotomie indiánský a ne-indiánský, křesťanský a ne-křesťanský jsou zpochybněny synkretizujícími, ba hybridizujícími procesy (srov. Watanabe a Fischer 2004). Všechny formy identifikace včetně různých podob katolicismu, mayské kulturní revitalizace nebo dokonce protestantismu, s nimiž se v Esquipulas setkáváme, jsou výsledkem originálního propojování a prostupování rozmanitých náboženských prvků. To nicméně neznamená, že neexistují rozpory mezi oficiální katolickou představou pouti, reprezentovanou církevní správou baziliky, a mayským tradicionalistickým pojetím, čerpajícím z lokálních vědění jednotlivých komunit. Esquipulas, jako i jiná velká poutní místa, je arénou mnoha různých, někdy i konkurenčních poutních diskursů (srov. Eade a Sallnow 1991). Pro mayské tradicionalisty není Černý Kristus z Esquipulas odkazem ke Kristu jako Synu Božímu a Spasiteli v ortodoxním křesťanském slova smyslu. Avšak stejně jako úkolem etnologie Mayů není hledat „pravé mayství“, není ani úkolem antropologie křesťanství hledat „pravé křesťanství“.

Tato kapitola má dva cíle. Zaprvé chce být příspěvkem k etnografii poutnictví do Esquipulas, které je dodnes přes svůj význam opomíjeno. Zadruhé chce přispět k antropologii poutnictví Latinské Ameriky, jež má dosud tendenci redukovat svůj předmět zájmu na sociální strukturu a mocenské vztahy mezi lidmi. Začne u samotného zobrazení Černého Krista, jeho povahy, gen-

deru, zbarvení a původu, jež mu Mayové přisuzují, a to především v souvislosti s jeho analogičností a komplementaritou s ostatními bytostmi světa. Následuje popis itineráře pouti a zvláště pak dvou jeho významných bodů, fronty k Černému Kristu a křížové cesty, při nichž, navzdory všeobecné motorizaci pouti, zůstává cesta hlavním motivem. Tělesné akty cesty, doteku a oběti jsou rituálním vyjádřením konceptu slibu, jenž je prostředkem k prokazované, byť nesamozřejmé účinnosti pouti. Text pak umísťuje pouť do středu mayského žitého světa – do intersubjektivní zkušenosti cesty, oběti a obnovy.

## Živý Černý Kristus

Na zobrazení Černého Krista jsou pozoruhodné obě jeho charakteristiky: jde o Krista, jenž je černé barvy. Zatímco většinu ostatních latinskoamerických – a zvláště pak evropských – poutních středisek opanoval mariánský kult, v mayské kulturní oblasti vítězí kult kristologický. Jesús Sepultado (San Felipe), Cristo del Gólgota (Chajul), Cristo Chi-Ixim (Tactic), Cristo de las Tres Caídas (Ayutla) nebo Niño Dios (Amatitlán) patří mezi nejvýznamnější guatemalská poutní místa.<sup>31</sup> Je pravda, že tomuto stavu mohla napomoci popularita uctívání Krista ve Španělsku 17. a 18. století (Christian 1981: 182) a evropská katolická reformace obecně (Nolan 1991: 31), avšak významnou roli zřejmě sehrála i náboženská citlivost původních obyvatel. Z rozhovorů s guatemalskými katolickými duchovními jsem se dozvěděl, že i dnes církve při christianizaci indiánských komunit spoléhá na mayskou oblibu Ukřižovaného.<sup>32</sup> Již z prvních etnografických monografií (La Farge a Byers 1931; Wisdom 1940) je patrné, že postava Krista má v mayském synkretickém náboženství podstatné místo. Domnívám se však, že nejsilnějším motivem k uctívání Krista je jeho spojení s křížem, tedy s klíčovým symbolem mayské religiozity, sahajícím do předkolombovských dob (srov. např. Vogt 1976; Christenson 2001).

---

<sup>31</sup>Jediným velkým mariánským poutním místem v Guatemale je Chiantla hostící Virgen de Candelaria.

<sup>32</sup>To byla i motivace církví organizované pouti kopie Černého Krista po tradičních mayských komunitách departamentu Huehuetenango v roce 2013.

Mnoho poutníků věří, že Černý Kristus pochází z nedaleké jeskyně Las Minas, jejíž návštěva patří mezi oblíbené body poutnického itineráře. V době svátku z jeskyně vystupuje hustý dým ze stovek hořících svíček, zatímco venku planou ohně představující obětní rituály mayských tradicionalistů – prostřené stoly (*mesas*) pro dané božské bytosti. Někteří poutníci přisuzují léčebné schopnosti kapkám vody uvolňujícím se na skalních stěnách.<sup>33</sup> Jeskyně je tvaru kříže a je vstupem do mohutné hory čnící nad říčkou Chacalapa. Z výpovědí poutníků je zřejmé, že symbolika kříže výrazně podporuje jejich úctu k tomuto místu; do hry nicméně vstupuje ještě další klíčový mayský symbol, totiž symbol hory, spojované s mocným pánem a vlastníkem velkého bohatství. Vyprávění o nalezení sochy v této jeskyni má tak své opodstatnění. Spojení Černého Krista z Esquipulas s jeskyní či pramenem je časté i na jiných místech stejně jako jeho spojitost s různými manifestacemi pána hor či země (Josserand a Hopkins 2007).<sup>34</sup>

Zajímavá je v této souvislosti i otázka genderu. Ačkoliv je Kristus spojován primárně s mužským pohlavím, je jeho pohlavní dvojznačnost naznačena vírou, dle níž je Panna Maria z Olopy ženou Černého Krista z Esquipulas (Fought 1972: 451).<sup>35</sup> Antropologie mariánského poutnictví v Latinské Americe někdy zdůrazňuje, jak je při pouti vyjadřována genderová nerovnost (Derks 2009), avšak v kristologickém poutnictví v Esquipulas se tento problém nezdá být podstatný. Mayské pojetí světa ženskost nijak radikálně nediskriminuje (viz např. Reina (1973 [1966]: 308) a ženy jsou v Esquipulas vtaženy do všech sfér společenského a náboženského života (Kendall 1991: 152–153). Svoboda vyjá-

---

<sup>33</sup>Význam léčivé vody a hlíny má v Esquipulas dlouhou tradici (Hunter a Kleine 1984: 159–160; srov. též Brady a Veni 1992).

<sup>34</sup>Fought (1972: 523) dává pouť za Černým Kristem do vztahu s obětováním duchu země; podle Vogta (1976: 17) bylo zobrazení Krista z Esquipulas v Zinacantánu nalezeno v jeskyni; také svátek Pána z Tily se slaví v kostele, ale také v blízké jeskyni, kde se nachází stalagmit, považovaný za zobrazení Černého Krista, a velký kříž (Josserand a Hopkins 2007: 108).

<sup>35</sup>Wisdom (1940: 110) přisuzuje mayským božstvům pohlavní dualitu buď ve formě oboupohlavního jedince, nebo pohlavně odlišeného páru. Hull (2009) ukazuje, že skutečnost genderové duality, kdy celek bytosti tvoří mužský i ženský aspekt, souvisí s mayským chápáním světa obecně.

dření platí i pro oblast rituálu, ať jde o zbožnost v bazilice nebo o šamanské obřady u Las Minas. Na základě zkušenosti se nicméně domnívám, že v souvislosti s genderem existuje mírná diskrepance v rituálním zaměření: zatímco obsahem ženských modliteb bývá častěji konkrétní blízký člověk, domácnost apod., mužské prosby mají tendenci směřovat ke komunitě či světu obecně.

Černá zobrazení jsou známá v mariánském poutnictví v Americe i Evropě. Evropské obdoby Černého Krista však téměř neexistují a i v latinskoamerickém kontextu jde o výjimečný fenomén (Nolan 1991: 32; Richardson 1995). Ze strany církve byl pokus interpretovat nezvyklé zbarvení jako znamení Kristova utrpení a smrti (Paz Solórzano 1914). Někteří badatelé dávali černé provedení Krista do souvislosti s tmavou barvou indiánské pleti (Kelsey a Osborne 1939: 47; Borhegyi 1953: 84) nebo s dávným mayským božstvem kakaa a obchodu jménem Ek Chuah, jenž byl černého vzhledu (Lothrop 1927; Borhegyi 1954). Restaurační práce v 90. letech 20. století ukázaly, že socha Krista je zhotovena z cedrového dřeva a dnešní čern je výsledkem působení času, dotýkání a kouře svíček a kadidla (González de Flores a Ortega Carías 1998: 11–14), a je tedy pravděpodobné, že černá barva získala náboženský a společenský smysl teprve v 19. století (Navarrete Cáceres 2006: 8).

Snahy o prokázání mayského původu poutního místa se obracejí k archeologii (srov. Toledo Palomo 1964).<sup>36</sup> Ačkoliv Esquipulas zřejmě vzniklo poblíž předkolumbovského osídlení a není daleko od významných mayských měst Copán a Quiriguá, zřetelný důkaz o návaznosti poutnické tradice chybí. Pozornosti se ale v této souvislosti dočkala výzdoba Velkého mostu (Puente Grande) na Královské ulici (Calle Real) z poloviny 18. století, spočívající v několika sochách předkolumbovské provenience, které již Lothrop (1927) spojoval s Černým Kristem jakožto výrazem náboženské synkreze. Tyto sochy, z nichž neznámější je lidově označována jako El Muñeco, však nepocházejí z blízké archeologické lokality Los Cerritos, nýbrž z Copánu, a na most byly osazeny nejdříve v polovině 19. století (Cabrera Morales 1999: 42–46).

---

<sup>36</sup>Ke snaze založit současné mezoamerické poutnictví v předkolumbovské tradici viz též Martínez Marín (1972), k archeologickým dokladům poutí během conquisty viz Hammond a Bobo (1994).

Ať už je historický původ poutnictví do Esquipulas jakýkoli, Mayové jej zahrnuli do svého rituálního života. Černý Kristus je v současné mayské imaginaci spojován s křížem, horou a jeskyní. Co se černého zbarvení týče, osobně jsem žádné mayské zdůvodnění nevypátral: je prostě takový, jaký je. Černý Kristus je specifická bytost, která skutečně v Esquipulas žije: je ukotven v dané krajině, bydlí na určitém místě. Jeho zobrazení v bazilice je on sám. Jako ostatní mayské božské bytosti je i on živý a oduševnělý, nadaný vůlí a autonomním jednáním (srov. např. Arias 1991 [1975]). Jeho bytí a povaha jsou tak v něčem podobné, analogické, těm lidským. Černý Kristus je indiánský nikoliv pro svou tmavou barvu, nýbrž pro to, čím pro mayské poutníky je a čím je obdařuje.

## **Poutnický itinerář**

Poutníci přicházejí do Esquipulas během celého roku, nejhojněji však o Velikonočních a o svátku Černého Krista 15. ledna, což je také datum završení novény, začínající o slavnosti Zjevení Páně 6. ledna. Je to právě lednová pouť, jež je vskutku „mayská“, kdy město zaplaví představitelé i těch nejvzdálenějších indiánských komunit, v pestré směsici rozdílných jazyků, zvyků a krojů. Poutníci přijíždějí většinou ve skupinách – s rodinnými příslušníky, přáteli nebo členy své komunity. Velké skupiny, ať už organizované katolickou církví nebo mayskými tradicionalisty, mají své vůdce, kteří určují itinerář pouti a řídí případné obřady. Nejvíce poutníků přichází v týdnu před 15. lednem a v Esquipulas většinou stráví dva až tři dny.

Po příjezdu je pravidlem odebrat se ihned do kostela a pozdravit Černého Krista; ubytování a strava mají být druhotné. Neuposlechnutí této normy může vést k neštěstí, někdy spojovaného snad s nejpobláznější místní legendou, příběhem o Kameni kmotrů (Piedra de los Compadres). Ta vypráví o muži a ženě, svázaných kmotrovským poutem, kteří na pouti porušili zákaz sexuální zdrženlivosti a za trest zkameněli (Dary 1986: 431, 173–174). Skupiny, vedené svými komunitními vůdci, poklekaají ve dveřích baziliky a modlí se; někteří poutníci konají poslední část cesty po kolenou. Po návštěvě kostela následuje zajištění ubytování: někteří nocují v hotelích a dalších ubytovacích zařízeních, mnozí pak v parku a na nedalekém kempovišti, kde v době svátku vyrostou stovky

stanů a provizorních nocležišť. Poutníci si někdy s sebou přinášejí i potraviny, nádobí a dřevo a jídlo připravují venku na ohni.

Poutnický itinerář se různí, některá místa a aktivity jsou nicméně hojně vyhledávané. V první řadě je to vystání fronty ke schráně s Černým Kristem, populární je také křížová cesta na vrch Morola, návštěva jeskyně Las Minas anebo legendárního skalního útvaru Piedra de los Compadres. Mayští tradicionalisté tu pálí svíčky a kopál, modlí se či tančí. Mnozí poutníci se zúčastní mše, vyhledají požehnání duchovních, zanechají peněžní dar. Častá je také návštěva kostela sv. Jakuba,<sup>37</sup> z něhož byla v roce 1759 socha Černého Krista přenesena do nově postavené baziliky Královskou ulicí, po níž dodnes v době svátku chodí procesí. Zatímco někteří poutníci mi svůj itinerář ochotně vyličili, jiných jsem se musel vyptávat a vyjmenovávat jednotlivé aktivity, k nimž pak přitakávali souhlasným „sí pues“ (tak jest) či „todo“ (všechno). Ačkoliv jsem věděl, že jejich souhlasné odpovědi mají především formální ráz, uvědomil jsem si, že slůvko *todo* odkazuje k něčemu podstatnějšímu, totiž k praxi, jež je pro Esquipulas zásadní: ke snaze navštívit co nejvíce posvátných míst, vyslovit co nejvíce modliteb a vykonat co nejvíce rituálů, tak aby pouť byla co nejúčinnější. Na jednu stranu poutníci přikládají různým bodům itineráře různou důležitost, na straně druhé si stojí za tím, že *costumbre* je třeba provádět všude, a tím obětní povinnosti akumulovat.

Avšak i v Esquipulas zbývá dostatek času na nákupy a zábavu. Někteří poutníci vyhledávají svatou vodu, ale i půdu ve formě hliněných tabulek, zvaných *benditos* nebo *pan del Señor* (viz Hunter, Horst a Thomas 1989). Většina poutníků si u baziliky zakoupí růženec či svatý obrázek, vyrazí ale i na rozlehlé tržiště, nabízející produkty světského charakteru. Večer se ve městě rozproudí zábava a pouťové atrakce. To vše spoluutváří mocný dojem, který si lidé z pouti odnášejí. V době svátku Esquipulas ožije katolickými procesími a tradičními tanci, např. tancem Španělů a Maurů (*baile de los Españoles y Moros*). Jinak klidné město rozezvučí hudební vystoupení a petardy a rachejtle. V očekávání svátku se 14. ledna koná *serenata*, řada různých hudebních, tanečních, folklor-

---

<sup>37</sup>Esquipulas bylo založeno v 16. století jako Santiago de Esquipulas, a svůj patronátní svátek tak slaví 25. července.

ních a dalších vystoupení k počtě Černého Krista. Je to právě noc na 15. ledna, kdy poutnická aktivita v Esquipulas vrcholí: park zaplaví davy lidí, téměř splývající s nekonečnou frontou k Černému Kristu; poutníci rozšiřují svá obětiště mimo vyhrazená místa a pálí svíčky a kopál kolem baziliky; vnitřek svatyně zaplní posedávající či pospávající lidé, čekající na půlnoční mši. V těchto chvílích jsou prvky *communitas*, sociální homogenity a psychického souznění, nejočividnější. Ubytovací zařízení již nepojmou nikoho, ba ani západního antropologa: jako mnoho dalších, i já jsem strávil noc s ostatními poutníky na terase baziliky, obklopen svíčkami a mumláním nekončících mayských modliteb.

Antropologové poutnictví, ovlivnění dílem Victora Turnera, diskutují nad tím, zda v rámci pouti dochází ke *communitas*, či nikoliv. Na jedné straně jsou v Esquipulas patrné sociální hranice mezi ladíny a indiány i mezi jednotlivými mayskými etniky, na straně druhé často dochází k jejich otupování – při sdílení společného prostoru a času, při spoluúčasti na rituálech, při vzájemných konverzacích a prožívání nevšedních chvil. Avšak Esquipulas spojuje i v regionálním slova smyslu. Parafrázujeme-li klasický Wolfův (1958) text o Guadalupe jakožto symbolu Mexika, lze konstatovat, že se Esquipulas stává symbolem Střední Ameriky, spojujíc politické a náboženské, koloniální a nezávislé, indiánské a ladínské. Jak píše Pompejano (2009: 128), úcta k Černému Kristu je výrazem etnického a náboženského kompromisu, je „kultem, který se proměnil v národní a později mezoamerický mýtus,“ přinejmenším v politickém slova smyslu.

## Dotek Krista

Současné poutnictví do Esquipulas může budit dojem, že je v něm zkušenost cesty upozaděna, nebo dokonce vyloučena. Ve 30. letech 20. století byla do města přivedena sjízdná cesta a v 60. letech kvalitní asfaltová silnice, což vedlo k radikální motorizaci pouti. Ti, co dříve putovali pěšky celé dny, týdny i měsíce, dnes přijíždějí autobusy a automobily během několika hodin, nanejvýše dní.<sup>38</sup> V následujících dvou podkapitolách chci nicméně ukázat, že motiv

---

<sup>38</sup>I dnes existují, byť výjimečně, pěší pouti a někteří informátoři připouštějí, že *peregrina*je, ta pravá pouť, má být vykonána pěšky. Objevují se i jiné formy nemotorizované pouti do

cesty nevymizel, ale že je přítomen přinejmenším ve dvou klíčových poutnických aktivitách – v participaci na frontě k Černému Kristu a v realizaci křížové cesty.

Cílem pouti je osobní kontakt s Černým Kristem, což v době svátku znamená mnohahodinové čekání ve frontě (*cola*), klikatící se parkem před bazilikou. Poutníci trpělivě stojí v řadě, modlí se, zpívají, občas s hořícími svícemi v ruku. Všichni s sebou jako dar přinášejí svíčky,<sup>39</sup> někteří část z nich vyhražují k posvěcení a následnému odnesení zpět do svých komunit.<sup>40</sup> Přestože již není možné dotknout se sochy přímo, ale jen přes skleněnou schránku, vyhlížejí poutníci napjatě chvíli, kdy vystoupí po schůdcích za oltář, ocitnou se tváří v tvář Zázračnému a dle vlastních zvyklostí mu prokáží úctu, dotknou se ho, políbí jej a ukáží mu své dary. Přitom s ním rozmlouvají, modlí se a vznášejí své prosby a díky. Trasu ukončí ve venkovní kapli, kde pokládají svíčky, jež po rekonstrukci baziliky už nelze pálit uvnitř, ačkoliv je, především během sváteční noci, tento zákaz tradicionalisty porušován. Své obřady pak provádějí venku, na dalších posvátných místech, jako je Vía Sacra, Las Minas či Piedra de los Compadres, anebo na svých domácích oltářích, horách a křížích.

Požehnání svíček, růženců, svatých obrázků a dalších předmětů je stále častěji svěřováno do rukou duchovních, kteří jsou před svatyní poutníkům k dispozici. Zároveň ovšem přetrvává zvyk posvěcení kontaktem s posvátným místem. Etnografie potvrzuje přinášení rodinných a komunitních svatých, kteří jsou pokládáni při postranních oltářích baziliky, hlídání ve dne v noci, aby nabyli nové síly (Kendall 1991: 144). Mayští tradicionalisté přicházejí s obrázky a soškami

---

Esquipulas, viz studii o cyklistických poutích v polovině 20. století (Esquivel Vásquez 2007) nebo o utváření tradice pouti na koních od 80. let do současnosti (Esquivel Vásquez 2006).

<sup>39</sup>Obecně se rozlišují *velas* a *veladoras* (svíčky samotné a ve skleněné nádobce) a *ceras* a *parafinas* (svíčky voskové a parafinové); jejich symbolika a význam (často krajově podmíněné) se dále odvozují od konkrétních barev a velikostí. Někteří poutníci používají i tradiční pouzdra, např. z dutých stvolů maguey.

<sup>40</sup>Fought (1972: 521) popisuje, jak poutníci z Jocotánu ukazovali svíčky Panně Marii v Olopě a Kristu v Esquipulas a poté je přinášeli na domácí oltáře (srov. též López García a Metz 2002: 205). Girard (1962: 163–164) uvádí zvyk přinášení kopálu z Chiquimuly, aby byl v Esquipulas posvěcen.



Krista (*Cristo de visita*), aby se znovu obrodily (Navarrete Cáceres 2006: 74). Ať už dané předměty pocházejí z poutního místa nebo jsou tam přineseny, získávají svou přítomností část posvátnosti, síly a potence, jež Černý Kristus a ostatní božské bytosti nabízejí. Jak poznamenává Hull (2009: 197), pojem *bendición* (požehnání) je mezi Mayi Ch'orti' reinterpretován jako „moc“ či „síla“.

Svíčky a kopál jsou dodnes hlavními obětinami, prostřednictvím nichž poutníci prosí za snadnější život. Třicetiletý muž z Quetzaltenanga mi vysvětlil:

Černý Kristus vám dá, co si přejete, co chcete; lidé ho žádají o zdraví, dobrý obchod, peníze, jídlo, prosí o prominutí naší Svatou zemi; proto mu dáváme svíčky.

Spása není Mayi spojována s transcendentním a posmrtným životem, nýbrž s dalším, novým životem v tomto světě, ve světě, v němž bude méně smutku, starostí a bolesti.<sup>41</sup> Černý Kristus má moc zbavovat vin a dávat lidem „více života“, zaznamenal Fought (1972: 456). Štěstí a neštěstí jsou výsledky pohybu v jemném tkanivu vztahů lidí, božstev a ostatních bytostí světa. Jde o komunikaci a kontakt mezi rozličnými jednajícími subjekty, z nichž každý má svá přání, možnosti a vůli a z nichž každý usiluje o to vydobýt si své místo na slunci.

## Tajemství nemoci

Od kostela sv. Jakuba (Parroquia Santiago), lidově označovaného jako El Calvario, nastupují mnozí poutníci křížovou cestu, stoupající kolem františkánského kláštera (Santuario y Convento Belén) ze 70. let 20. století na vrch Morola. Někteří věnují svaté cestě (Vía Sacra) i několik hodin. Na každém ze čtrnácti zastavení pronášejí poutníci dlouhé modlitby a šlehají se, spíše symbolicky, po celém těle jednou z připravených čerstvých větévek. Ratolest pak odhodí před danou kapli anebo přímo do ní. Podobně se zachází s malými

---

<sup>41</sup>Tak mi problematiku vysvětlil mayský katolický kněz v jedné obci v horách Cuchumatanes. Podobně Arias (1991 [1975]: 53) uvádí, že v mayské kosmologii interakce člověka se světem není prostředníkem k životu věčnému, nýbrž cílem samým.

kamínky, jimiž se při modlitbě poutníci navzájem dotýkají na různých místech těla a poté je zahazují za mřížoví jednotlivých zastavení. Cesta je zakončena kaplí Panny Marie Lurdské a betonovým křížem, kde se pálí svíčky a kopál. V okolí přilehlé terasy, z níž je velkolepý výhled do esquipulské kotliny a na baziliku, mayští tradicionalisté vykonávají své vlastní obřady.

Někteří poutníci vzhledem k závěrečné mariánské kapli říkají, že se modlí růženec (*hacen rosario*), jiní užívají své tradiční invokace. Církevní autority jsou k lidovým rituálům vykonávaným na křížové cestě zdrženlivé, ačkoliv jsou ochotny je akceptovat jako modlitby za odpuštění hříchů. Podobný, byť méně ortodoxní význam jim připisují i mayští poutníci. Asi čtyřicetiletá žena z Todos Santos Cuchumatán mi vysvětlila:

vezmeš si s sebou čtrnáct patnáct větviček nebo kamínků, dotkneš se jimi svého těla a pak je zahodíš, aby tam vše zlé zůstalo a ty ses vrátil očištěný, s čistým tělem.

Za pozornost stojí nejen označení zlého (*todos los males*), ale i důraz na tělesnost. Sedmdesátiletý muž ze Santa Lucía Utatlán mi sdělil: „To je tajemství; když někdo má nemoc, zanechá ji tam“. Dle tohoto mayského tradicionalisty jde o tajemství (*secreto*), jehož smyslem je odstranění nemoci (*enfermedad*). Cook (2000: 117), jenž prováděl výzkum mezi Mayi K'iche', popisuje *secreto* jako ezoterické vědění, jak formálně vykonávat pradávne rituály.<sup>42</sup>

Podobná praxe je etnograficky doložena z někdejších pěších poutí, a dnešní křížovou cestu je tak možné chápat jako přenesení nebo rozšíření starších vzorů. Maudslayovi (1899: 49–50) podávají svědectví o indiánských poutnících vracejících se z Esquipulas, kteří cestou zpívali, zastavovali se u křížů – zdobíce je květinami, zelenými ratolestmi a borovicovým jehličím – a čerstvými větvkami se šlehali do nohou k zajištění zdraví. Také Fought (1972: 457) popisuje, jak poutníci chodili okolo křížů, u nichž nechávali ležet kameny, rostliny a větévky, jimiž se předtím šlehali po kotnících – jejich únava a vyčerpání tak měly být

---

<sup>42</sup>Také Reina (1973 [1966]: 260) definuje *secreto* jako vědění, jímž lze léčit nebo napravovat určité chování; jako příklad lze uvést rituální přenesení bolesti z hlavy do fazole. López García a Metz (2002: 211) dávají do souvislosti *secreto* s pojmem *promesa*, označujícím modlitbu božstvům za vyléčení a znovunastolení řádu.

přeneseny do těchto odložených předmětů (tamtéž: 523). Stejný zvyk zmiňuje Goldín (1988: 302–303), líčící cesty obchodníků z Almolongy do Esquipulas ve 40. letech 20. století. Popisuje také vrch Cruz de los Milagros s navršenými kameny pokání (*piedras de penitencia*), které poutníci vynášeli nahoru a tam pak, při hudbě, tanci a pití, prosili o novou sílu a šťastnou cestu.

Jak shrnují López García a Metz (2002: 212), mayský morální řád vyžaduje to dobré, žádoucí, i to špatné, nežádoucí. Cílem poutních rituálů v Esquipulas je oprostit se od vin, od škod či od zlého, zbavit se toho, co člověk učinil špatně nebo co špatného bylo učiněno jemu. Znamením takto chybného, nepravidelného, nerovnovážného stavu je v mayské kosmologii nemoc (viz Fabrega a Silver 1973; Tedlock 1982), jež si žádá nápravy: prosit o prominutí (*pedir perdón*) a nabídnout obětinu (*ofrecer*).<sup>43</sup> Pokud mayští poutníci v bazilice dávají Černému Kristu svíčky či kopál a dotýkají se jej, aby jeho ozdravující síla přešla i na ně, tak na křížové cestě odhazují ratolesti nebo kamínky, do nichž přenesli své nemoci. Jsou to modlitby a prosby zhmotněné v tělesné akty cesty, doteku a oběti, které je třeba provést, aby byly účinné. Jde o dialektickou hru špatného a dobrého, nemocného a zdravého, která má svůj cíl v dosažení (stále ohrožené) harmonie.

## Slib a oběť

V Esquipulas stejně jako na jiných katolických poutních místech dominuje diskurs slibu. „Lidé přicházejí s nějakým slibem (*promesa*), s nějakým pokáním (*penitencia*),“ vysvětlila mi jedna poutnice.

Pak třeba rok usilují o návrat k Černému Kristu. Když žádáš o zázrak, máš přání, žádáš o něco, a toto přání je vyslyšeno, tak se vrátíš poděkovat za to, co On vykonal.

Učinění slibu je svázáno s určitým přáním; je to závazek, že pokud božská bytost vyplní lidské přání, člověk splní, co přislíbil, totiž vydá se k jejímu příbytku

---

<sup>43</sup>Nemoc je důsledkem neprokazování úcty významným bytostem ve světě, je „nejobávanejším trestem za činy, které ohrožují ustavený řád“ (Arias 1991 [1975]: 42). Podle López García a Metze (2002: 219) je nemoc důsledkem porušení vyrovnanosti na tělesné i duchovní rovině.

a vzdá jí díky. Do Esquipulas tak přicházejí někteří lidé prosit, jiní děkovat a zanechávat svá ex-vota. Ačkoliv tato praxe náleží do běžného katolického diskursu, chci v této podkapitole upozornit na ty momenty, jež mají klíčový význam i v mayské kosmologii.

Praxe slibu je většinou spojována s individuálním přáním: určitý člověk žádá o určitou věc, např. zdraví, peníze nebo zaměstnání pro sebe či svého blízkého. Avšak pro mnoho mayských tradicionalistů má *promesa* nebo *penitencia* kolektivní rozměr. Tito poutníci jsou zástupci svých obcí, modlí se za celé své komunity, za úrodu a vše dobré v následujícím roce. Již Osborne (1948: 135) dává mayské poutnictví do souvislosti s prosbou o déšť a úrodu a Fought (1972: 524) vyjadřuje přesvědčení, že pouť do Esquipulas byla součástí nativních cyklických rituálů nového roku. V těchto intencích popisuje zvyk „přinášení zimy“ (*traída del invierno*) také Girard (1962: 29–32): zástupci Quetzaltepeque putovali do Esquipulas, aby nabídli peněžní obětinu a žádali o „panenskou vodu“ z posvátné studně, určenou pro komunitní oltář. Pouť byla prosbou (*ruego*) za déšť, dobrou úrodu, dostatek jídla a zdraví pro celou komunitu, předzvěstí příchodu nového roku a regenerace světa.<sup>44</sup>

V této souvislosti je zajímavé povšimnout si jazykové fúze slov *ruego/rogación* a *promesa*. Pátraje v Olopě po tradičních obětních rituálech, byl jsem poučen, že *rogaciones*, pokud se ještě provádí, tak pod označením *promesas* (srov. též Dary, Elías a Reyna 1998: 261).<sup>45</sup> Slib je sémanticky spojen s prosbou a obětinou, resp. s kolektivní žádostí o déšť a úrodu v době příchodu nového roku.<sup>46</sup> Podle Josserandové a Hopkinse (2007: 107) je koncept slibu, Mayi Ch’ol označovaný *i wa’tyäl i kuxtyäl*, „dohoda vzájemné povinnosti mezi tím, kdo slibuje, a božstvem, vytvořená prostřednictvím řady proseb a modliteb dopro-

---

<sup>44</sup>Podobně Gillin (1958 [1951]: 216–217) podává svědectví pouti za Černým Kristem ze San Luis Jilotepeque, při níž bratrstvo „zimy“ nebo také „15. března“ konalo pobožnosti za nadcházející zemědělský rok a přinášelo domů svčnou vodu, kterou před setbou rozlévalo na polích.

<sup>45</sup>Jde zřejmě o podobný jazykový posun jako v případě přejmenování mayských hadích božstev, *chicchanes*, na katolické anděly, *ángeles* (López García a Metz 2002: 206).

<sup>46</sup>Spojení *rogaciones* a poutí dokládá též Núñez Chinchila (1971), popisující procesí k řece u indiánské osady v Copánu.

vázených obětinami“. V mayské kosmologii se lidé a božstva navzájem živí (Tedlock 1982: 77–82), potřebují se, vzniká mezi nimi reciproční vztah (Metz 2006: 125). Přání, slib a dík jsou aspekty téže věci, v níž se protíná vůle lidská a božská.

Slib (*promesa*) je ve svých důsledcích prosba (*rogación*) a oběť (*ofrenda*): je to oběť. Obětní praxe je v Esquipulas všudypřítomná, ať už v podobě „kamenů pokání“ přinášených ke křížům, nebo v podobě cesty po kolenou vstříc bazilice, anebo v podobě peněžního daru katolickým duchovním. Obětí jsou nemalé prostředky a čas vyhrazené na pouť,<sup>47</sup> stání ve frontě k Černému Kristu, křížová cesta, pálení svíček a kopálu, příprava banketů pro božstva (*mesas*). Dle jednoho vyprávění bylo k založení svatyně zapotřebí obětovat nejen drůbež, svíčky a kopál, ale také živé lidské bytosti, aby byl usmířen had, jenž místu vládl (Fought 1972: 453–455). Esquipulas je místem oběti, která v sobě nese fundamentální prvky mayské kosmologie, včetně komplementarity lidských a božských bytostí, které se navzájem vyžadují.<sup>48</sup> Bytosti světa existují, pokud se obnovují, tak jako stromy a rostliny, jako dny a roky (Arias 1991 [1975]: 35). Životní cykly lidí, rostlin a věků jsou dány do souvislosti skrze všeobecnou regeneraci světa (viz Carlsen 2011 [1997]: 50–57; Cook 2000: 107–184). Analogičnost a komplementarita těchto bytostí se ukazují v oběti, která „dává světu sílu pohybu, a umožňuje mu tak vyvíjet se prostřednictvím nekonečných cyklů zrození a smrti“ (Carlsen 2011 [1997]: 56).

Praxe slibu a oběti má přirozeně opodstatnění ve své účinnosti. „Pokud se vydáš na cestu a nemáš víru, myslím, že nedosáhneš toho, co chceš; nám je pouť prospěšná, protože máme víru a věříme v Černého Krista,“ řekla mi téměř osmdesátiletá žena. „Proč se člověku, který nemá víru, jeho přání nesplní?“ zeptal jsem se. „Protože nemá dobré srdce,“ odpověděla. Představa, že je to víra v Černého Krista a jeho moc, co jej činí Zázračným, je mezi poutníky široce rozšířena. Je to však i honosnost Esquipulas, nekonečné zástupy

---

<sup>47</sup>Metz (2006: 169–170) píše, že mnoho Mayů uvádí jako důvod neuskutečnění pouti do Esquipulas její nebezpečnost a nákladnost.

<sup>48</sup>Jedním z prvních etnografických popisů mayské oběti je ritus *tcai*, vykonávaný mayskými duchovními v Santa Eulalia, bičujícími se u křížů do krve po zádech s žádostí o přinesení deště (La Farge 1947: 121).

lidí a počty tradovaných zázraků, co poutníci uvádějí jako důvod svého přesvědčení v zázračnost místa. Z některých výpovědí vyplývá, že poutníci svoji víru nejen reflektují, ale i podrobují zkoušce. Jedna žena mi vyprávěla o své návštěvě jeskyně Las Minas, kde jakýsi muž popisoval zázraky spojené s olejovitou tekutinou kapající ze skalních jamek:

To jsem si mohla sama ověřit, protože když jsem tam přišla, hodně mě bolela hlava, a tak, poslouchajíc slova toho muže, sebrala jsem trochu toho oleje, přiložila na hlavu a za několik minut bolest zmizela, ale to proto, že to člověk dělá s velkou vírou a že věří v Černého Krista.

Je to spojení věření a prokázání, co konstituuje moc pouti.<sup>49</sup> Mayští poutníci věří v zázračnost Černého Krista a jsou o ní přesvědčováni svými vlastními zkušenostmi, ale i barvitými příběhy ostatních, množstvím děkovných ex-vot i očividnou slávou a okázalostí Esquipulas. Boží pomoc však není ani samozřejmá, ani předvídatelná. Třicetiletý muž, čekající ve frontě před bazilikou, mi řekl: „Věřím, že mi Černý Kristus pomůže, ale jak, to nevím. Může cokoli a člověk nikdy neví, v jaké podobě pomoc dostane.“ Se stejným očekáváním, strachem i nadějí, s jakým Mayové vítají příchod nového roku, dobré počasí a úrodu, přicházejí i poutníci do Esquipulas. „Přání, záměr a touha nejsou dostačující k dosažení kýženého cíle; nad vším je vůle Boží.“ – Tak alespoň interpretují úsloví Mayů Ch’orti’ *primeramente Dios* López García a Metz (2002: 202).

## Mayské poutnictví v kontextu žité kosmologie

Když Watanabe (1992: 5–11) rozlišuje v mayských etnologických studiích dva teoretické směry – kulturní esencialisty a koloniální historicisty –, vyčítá prvnímu statický pohled na kulturu, druhému pak redukci kultury na derivát koloniální dominance. Toto rozdělení existuje i v etnologii mayského poutnictví. Například Straub (1991), zkoumající poutě při jezeře Amatitlán, hledá a nalézá kontinuitu některých kulturních symbolů a forem, houževnatě přetrvávajících

---

<sup>49</sup>K mayskému pojetí zázraku viz Kapusta (2013).

od předkolumbovských dob až do současnosti. Na druhé straně Adams (1991) v poutnictví při hranicích Guatemaly a Mexika odhaluje výpověď o ekonomické a politické struktuře regionu.

Ač v různých podobách, má dodnes koloniálně-historický proud v antropologii latinskoamerického poutnictví silné zastoupení. Již ve své klasické studii poutního místa Lapa v Brazílii chápe Gross (1971: 129) náboženský vztah světce a věřícího jako reflexi sociálního vztahu patrona a klienta, kdy

pouť poskytuje ideologickou podporu systému prostřednictvím projekce pozemských vztahů do posvátné sféry, v níž lidé přehrávají splácení dluhu jako rituál.

Vazba dlužní závislosti spirituální směny je výsledkem sakralizace směny sociální, legitimující tak danou sociální strukturu a nerovnost. Také Shadow a Rodríguez V. (1990) potvrzují, že poutě do Chalmy v Mexiku mají politický obsah, totiž že manifestují sociální nerovnost, avšak na rozdíl od Grosse se domnívají, že nejde o pasivní reprodukci stávajících norem, nýbrž o aktivní projev sociálního napětí, o formu resistance. Pouť je tak

slavností frustrace a bezvýznamnosti, kde se ohlašuje silným hlasem a se smutnou pravidelností podřízenost formálním institucím mimo-venkovského sektoru (tamtéž: 71).

Přes odlišná pojetí aktivního činitele je pro obě studie instituce poutnictví reprezentací mocenských vztahů, reakcí na vykořisťování utlačovaného lidu. Ve svých předpokladech tak oprašují klasický marxistický výrok o náboženství jakožto opiu lidstva: náboženství jako nástroj útisku a jako úlevě utiskovaným. Nepříliš daleko se od tohoto schématu vzdálila poststrukturální antropologie, když ukazuje, jak jsou diskursy mocných přivlastňovány těmi slabými. Derks (2009: 1) na příkladu mariánského poutnictví v Quillacollo v Bolívii studuje, jak je v něm vyjadřována třídní, genderová a etnická nerovnost: „Poutnictví je vnímáno jako aréna, kde jsou vyjadřovány a zprostředkovány mocenské struktury společnosti.“ Ovládnuti neoliberálními naracemi, lidé na poutním místě „aktivně vyjednávají o moci, zakoušejíce sociální nerovnost“, a skrze víru se vyrovnávají se svým utrpením (tamtéž: 3).

Není zapotřebí zdůrazňovat, jak významně koloniálně-historická a post-strukturální studia přispěla k porozumění náboženským fenoménům, především v souvislosti s ekonomicko-politickými vztahy a mechanismy moci. Jejich zaměření a přednosti jsou však i jejími omezeními a úskalími. Tyto analytické přístupy často přehlíží nativní kosmologické založení jevu a jeho zkušenostní rozměr. Ve svých extrémních podobách pak sklouzávají k ideologii, ať už k marxistickému předpokladu všudypřítomnosti neblahých nerovných mocenských vztahů mezi lidmi, nebo k foucaultovskému předpokladu všudypřítomnosti podobně neradostných mocenských vztahů mezi slovy a věcmi. V mayských studiích tak Watanabe (1992: 12), na rozdíl od koloniálních historicistů, situuje komunitní identitu do existenciálních vztahů, rodících se v daném životním prostředí, „v sepětí místního způsobu obživy a sociality“. Armstrong-Fumero (2011: 63) pak, na rozdíl od poststrukturalistů, hledá kořeny etnické politiky v každodenním zacházení s místními materiálními a lingvistickými prvky, ve „zkušenostech se slovy a věcmi, jejichž přítomnost v každodenním žitém světě zdaleka předchází šíření antropologického diskursu“.

Cílem této kapitoly bylo situovat mayské poutnictví do kontextu žité kosmologie, zakotvené ve specifické zkušenosti se světem a ztělesněné ve specifických aktivitách poutníků – tedy v prožívaném myšlení a jednání. Fenomenologická perspektiva tak umožňuje antropologii poutnictví Latinské Ameriky vzít vážně nejen nativní pohled na svět, ale i zkušenostní bázi každodenního života, z níž vyrůstá. Problém jedné z mála fenomenologických interpretací mayského poutnictví provedené Konradem (1991) tkví v tom, že uvízla v bezčasí opakování kosmických procesů a imitace nebeských jevů, oprašujíc tak Eliadeho koncepci věčného návratu ukotvenou v dualismu posvátného a profánního. To, co chci zdůraznit, není atemporální opakování mytických počátků, nýbrž vrženost do temporální reality a spoluúčast na každodenním provádění chodu světa.

Člověk jedná v souřadnicích svého světa, je jeho součástí i zpodobněním. Vpleten do sítě nejrozmanitějších vztahovostí, stává se prvkem všeobecné cirkulace – ať už reciprocit zhmotněné primárně v potravě směřované mezi lidmi a božstvy, nebo koloběhu odumírání a rození, snad nejpregnantněji vyjá-



dřeném v zemědělském roce. Lidé vidí, jak svět funguje, cítí jeho tep. Kráčí světem a se světem, jako svět kráčí skrze ně a s nimi. Člověk je pohlcen světem: člověk re-prezentuje svět, jako svět re-prezentuje člověka.

### III. ČÁST

## 7. KAPITOLA

# OBĚŤ A DAR

### Teorie oběti

Jedním z klíčových prvotních příspěvků ke studiu oběti v sociálních vědách je *Esej o povaze a funkci oběti*. V tomto díle francouzští etnologové a sociologové Henri Hubert a Marcel Mauss (1964 [1898]) představují oběť jako rituál, jehož funkcí je – jak už Durkheim napověděl – utvářet a udržovat sociální solidaritu prostřednictvím sdílených kolektivních představ a hodnot. Snaží se navíc o postihnutí obecného schématu, jež by bylo nezávislé na konkrétní historii či účelu dané oběti. Tato jednota obětního systému pak vychází ze základní náboženské logiky protikladu posvátného a profánního, kdy je posvátno chápáno jako zdroj života, s nímž je nezbytné udržovat vztah. Přestože jsou obě sféry oddělené a jejich přímý kontakt je nemožný, existuje jeden způsob, jak proudění životní síly dosáhnout, a přitom oba světy nesloučit: obětní rituál.

Je to posvěcená oběť, jež je prostředníkem spojujícím posvátné s profánním. Slovy autorů,

tento postup spočívá v navázání způsobu komunikace mezi posvátnými a profánními světy skrze zprostředkování obětí, tedy věcí, která je v průběhu obřadu zničena (tamtéž: 97).

Tento proces je shodný v případě oběti přijímání (communion) i oběti pokání (expiation): při „oběti sakralizace“ (zposvátnění) jde o navýšení obětníkovy posvátné moci, kdy moc přechází z oběti na obětníka; při „oběti desakralizace“ (odposvátnění) jde o zbavení se obětníkovy nečistoty, a moc tak přechází z obětníka na oběť. Uvolněný duch oběti tak může do nebe vynést přání stejně jako pokání. Oběť, která není ani člověkem, ani bohem, vykupuje obětníka.

„Přestože se obětník vzdává něčeho ze sebe, nevydává se“ (tamtéž: 100): obětník není obětí a zůstává stranou; oběť je smlouva a směna – zároveň povinná i prospěšná, nezištná i sobecká.

Britský antropolog Edward Evans-Pritchard (1954) využívá klasického rozlišení obětí sakralizace a desakralizace s tím, že přesouvá důraz od skutečnosti „posvěcení“ oběti obětníkem ke skutečnosti „identifikace“ obětníka s obětí. Pro Nuery, tvrdí Evans-Pritchard, je oběť základní formou vztahování se k božství, a oběti desakralizace jsou v tomto ohledu exemplární. Nuerové, kteří žijí polokočovným a pasteveckým životem, přirozeně přikládají svému dobytku zásadní význam: skot je jejich nejcennějším majetkem, nejsilnějším zdrojem identifikace a také nejvyšší obětí Bohu. Základní myšlenkou oběti pokání – dávání něčeho za účelem zbavení se nebezpečí, neštěstí či nemoci – je podle Evans-Pritcharda „nahrazení“: Bůh si bere život zvířete namísto života člověka. Lidé se identifikují se svými zvířaty: „Když Nuerové obětují svůj dobytek, dávají velkou měrou a velmi intimním způsobem část sebe sama (tamtéž: 27).“ Smysl takové oběti leží v principu obětního beránka: to tíživé a špatné v člověku je přeneseno na zvíře a s ním i zničeno.

Představu, že oběť je obětí právě tehdy, dává-li člověk sám sebe, svůj život, anebo něco, co jej zastupuje, spojuje Evans-Pritchard (tamtéž: 23) s momentem jakéhosi přesvědčování či přemlouvání Boha. Nejen život a dobro, ale též smrt a zlo přicházejí podle Nuerů z Božích rukou a nabídnutí části svého bytí je prosbou o odvrácení nepřízně a smrti. Bůh nicméně prosbu nemusí vyslyšet. Belgický antropolog Luc de Heusch (1985) tento moment pokládá za důležitý a o oběti hovoří jako o platbě „životního dluhu“ – platbě částí života za jeho celkové udržení. Obětování je pokus „přelstít smrt“. Tím se vracíme k otázce, kterou nastolili již Hubert a Mauss: je oběť ve skutečnosti smlouva, směna či vykoupení? Je to *sobecká kalkulace*, nebo *nezištná povinnost*? Na tomto místě přeruším výklad teorie oběti a přikročím k teorii daru, jež si tento problém zvolila jako ústřední.

## Teorie daru

Marcel Mauss (1997 [1924]) připomíná, že v germánských jazycích bylo slovo „gift“ užíváno pro označení „daru“ i „jedu“. Zatímco v moderní angličtině se dochoval jen první význam (gift – dar), v moderní němčině zůstal jen význam druhý (Gift – jed).<sup>50</sup> Nejde ostatně o nic překvapivého: ve starogermánském právu platilo nabídnutí nápoje při setkání dvou lidí za charakteristický dar, a nejistota, zda se jedná o dar přítele, anebo naopak o jed nepřitele, tak byla nepochybně namístě. Tato *dvojsmyslnost daru* leží podle Mausse v samotném jádru fenoménu. Pojem daru v sobě ve skutečnosti zahrnuje jak dávání, tak přijímání: člověk aktem darování druhému něco dává, zároveň mu ale i něco bere. Mauss dodává, že slova „dávat“ a „brát“ mají v indoevropských jazycích stejný základ, „do“, a tato dvojakost je v nich i nadále přítomna: dochovala se např. v anglickém „giving of a reception“ či ve francouzském „offrir un banquet“ (v obou případech vlastně „dávání přijímání“). V mnoha společnostech platí, že

předmět získaný jako dar, získaný předmět obecně, poutá či svazuje magicky, nábožensky, morálně, právně, dávajícího a obdarovaného. Tím, že dar pochází od jedné osoby, již byl vytvořen anebo přivlastněn, propůjčuje moc nad osobou druhou, jež jej akceptuje (tamtéž: 29–30).

Ve svém slavném *Eseji o daru* se Mauss (1999 [1925]) snaží ukázat, že dary nejsou nikdy „čisté“: ačkoliv jsou teoreticky dobrovolné a nezištné, ve skutečnosti jsou závazné a oplácené. Etnografická evidence ze všech koutů světa dokládá, že dar má charakter reciproční směny a že sestává ze tří povinností: dát, přijmout a oplatit. V darovaném předmětu jakoby dlela síla, která obdarovaného nutí dar nahradit. Jedná se téměř o magický akt: dávající nedává pouhý předmět, ale dává v něm část sebe, a identita dávajícího je tak s předmětem nevyhnutelně svázána. Tento moment nezczitelnosti daru je důvodem nutnosti jeho oplacení: dar vytváří dlužní závazek, jenž musí být naplněn.

---

<sup>50</sup>Na původní širší sémantické pole slova nicméně dodnes upomíná např. označení věna – Mitgift.

Ve hře přitom není nic menšího než identita, čest a autorita. V archaických společnostech je směna spíše než na obchodu založena na reciprocitě darů, přičemž nejde jen o ekonomickou záležitost: indiánský potlač, založený v překonávání rivala prostřednictvím štědrosti a excesivní rozhazovačnosti, poukazuje na široké sociální, politické a náboženské aspekty fenoménu. Pouto, jež vzniká mezi dvěma lidmi nebo skupinami, je základem jejich vzájemné závislosti a sociálních vztahů vůbec. Pro Mausese jakožto dědice durkheimovského funkcionalismu je třeba celý fenomén chápat v kontextu sociální koheze: dar je „totální půjčkou“, odvislou od „totálního sociálního faktu“, jejímž smyslem je navozování sociální solidarity.

Představa „magické“ povahy daru se stala nicméně terčem kritiky Clauda Lévi-Strausse. Na jedné straně s Maussem souhlasí: dar je skutečně mechanismem přerodu nepřátelství v přátelství a obavy v důvěru; směnou darů se lidé navzájem zavazují a navazují tak sociální vztahy. V *Elementárních strukturách příbuzenství* (1969 [1949]) pozorujeme na příkladu amazonské výměny žen, spojené s normou incestního tabu, pravidlo reciprocity darů, které je jakousi pečeti ostatních podob směny. V odpovědi na otázku, co je vlastní podstatou daru, však Lévi-Strauss s Maussem nesouhlasí. I Lévi-Strauss (1997 [1950]) předvádí ambivalenci daru na příkladu nabídnutí nápoje při setkání dvou cizinců, tentokrát dvou hostů francouzského hostince: přátelství, které je zde navazováno, ovšem netkví v objektu (daru) – ten je pouze prostředníkem mezi dvěma subjekty (osobami) –, nýbrž jen a pouze ve vztahu samotném. Mauss se podle Lévi-Strausse nechal až příliš unést domorodým chápáním daru, tedy jeho fenomenálním či substanciálním aspektem, na úkor aspektu objektivního a relačního – a jsou to *relace*, o něž běží ve strukturalismu především! Lévi-Strauss tak poukazuje na Maussovo nekritické přijetí maorského pojmu *hau*, jakéhosi „ducha daru“, sílu svazující dárce a příjemce. Prvotním úkazem je ale vlastní skutečnost směny, nikoli kvantita či kvalita daru:

*Hau* není konečným vysvětlením směny; je to vědomý způsob, jímž lidé dané společnosti, v níž měl tento problém svou důležitost, uchopili nevědomou nutnost, jejíž vysvětlení leží jinde (tamtéž: 55–56).

Ačkoliv Mauss smysl daru viděl v nastolení sociální solidarity, zatímco Lévi-Strauss jej spatřoval spíše v obecném strukturálním vztahu dvou entit, shodují se oba autoři ve spojující či propojující funkci fenoménu. Taková interpretace však není samozřejmá, jak ostatně ukázaly pozdější neomarxistické a post-strukturalistické analýzy: dar přece může plnit i úlohu rozdělující a desintegrální. Aafke Komter (1996), jež editovala interdisciplinární sborník pojednávající o daru, tak hovoří o dvou možných pohledech: Jeden přístup se zaměřuje na „pozitivní funkce daru“, tj. na utváření a udržování sociálních vztahů a vzájemné solidarity: dávání darů spojuje, posiluje sociální pouta, je jakýmsi morálním cementem společnosti. Druhý přístup naopak zdůrazňuje „negativní funkce daru“, tj. vytváření nerovnosti, vztahů nadřízenosti a podřízenosti, dominance: dar generuje dlužní vztah, nese v sobě potenci získávání vlivu a moci, a tedy i sociální desintegrace.

Mark Osteen (2002) se v úvodní studii ke kolektivní monografii věnované problematice daru táže, do jaké míry jsou lidské vztahy motivovány vlastním zájmem, jinak řečeno, je-li možné dávat bez očekávání odměny. Otázku, jak je to vlastně se štědrostí a vděčností, Osteen (tamtéž: 14) uzavírá konstatacím, že dar v sobě nese esenciální dvojznačnost: „Dary zároveň vyjadřují svobodu a vytvářejí závazek; mohou být motivovány štědrostí, nebo vypočítavostí, anebo obojím.“ Osteen tedy nechce dar hodnotit po jeho „pozitivní“ či „negativní“ stránce a nechce zavádět rigidní klasifikace: individuální volba, svoboda, spontaneita a risk jsou daru vlastní stejně jako kolektivní tlak, povinnost, závazek či vypočítavost. Touto cestou – kdy je daru přiznána vůle zlá i dobrá, kdy je v něm přítomen zájem i nezájem – se ubírá i tato práce. Navzdory tomu, že téma v kontextu naší společnosti a kultury vybízí k vyhraněným pozicím, vyhnul bych se rád jeho etizaci a ideologizaci.

V těchto diskusích se ukazuje, že se v teoretické rovině otevírá prostor pro dvě *možnosti daru*: dar může spojovat anebo rozdělovat. Vzniká tu nicméně i prostor pro dvě formy *etizace daru*: dar je altruistický či sobecký. Tento způsob uvažování našel své uplatnění v kontroverzi, reprezentované na jedné straně zastánci teorie racionální volby a sociobiologie, na straně druhé obhájci neomarxismu a poststrukturalismu. První tábor je pobízen jakousi smithovsko-darwinistickou inspirací, kdy se předpokládá, že v jádru daru leží racionální

ekonomie, tj. kalkulace nákladů a zisků a snaha o maximalizaci užitku. Člověk je – ať už vědomě, nebo nevědomě – veden od přírody vlastním zájmem, byť třeba v intencích recipročního altruismu. Druhý tábor je pobízen jakousi marxisticko-foucaultovskou inspirací, kdy se předpokládá, že za darem leží vztah nadřízenosti a podřízenosti a mocenský boj. Člověk je prostřednictvím dlužní závislosti vystaven – ať už vědomě, nebo nevědomě – vykořisťování nebo jiné formě ovládnutí. Ve svých extrémních podobách mají tyto pozice silný morální náboj. V prvním případě jsou sobeckost a nerovnost dílem přírodního řádu, a lidé ve skutečnosti jinak jednat nemohou; ve druhém případě jsou pro změnu altruismus a rovnost v lidské společnosti možným, ba kýženým stavem. Zatímco v prvním případě jsou vlastní zájem a mocenská nerovnováha tím „přirozeným“ a „správným“, jsou v případě druhém něčím „nepřirozeným“ a „nesprávným“.

Poté, co jsem načrtl některá z témat oběti a daru v sociálních vědách, tak abych zdůraznil teoretická dilemata altruismu/sobeckosti a integrace/desintegrace, přistoupím nyní k detailnějšímu představení dvou novějších teorií, které se pokoušejí s těmito dilematy vyrovnat. Pierre Bourdieu, jenž do popředí své teorie daru klade *otázku zájmu*, kriticky reaguje na teorii racionální volby. Maurice Bloch, jenž se ve své teorii oběti vyrovnává s *problémem moci*, se pak vymezuje vůči marxistickým explanacím. Oba autoři se snaží vyhnout extrémním objektivistickým pozicím, které by chtěly dar či oběť odvyšvětlit, a pokoušejí se do svých výkladů zahrnout nativní předporozumění ve své fenomenální i existenciální rovině. V tomto ohledu tak představují vhodné východisko pro mé další uvažování o mayské obětní praxi.

## Otázka zájmu v daru: Bourdieu

Pierre Bourdieu (1998 [1994]) předkládá svou teorii daru v souvislosti s obecnou teorií jednání. Podle ní nejsou sociální aktéři nikdy ani pouhými loutkami objektivních struktur, ani pouhými oběťmi své subjektivní intencionality. Jednoduše řečeno, hra, kterou lidé v sociálním prostoru hrají, je definována určitými strukturálními mantinely, jež nicméně nebrání prožívané opravdovosti. Podle Bourdieuho se lidé pohybují v různých sociálních polích, řídících se dle



svých vnitřních pravidel. Jednat správně v určitém poli předpokládá sdílení podobných kognitivních struktur či „dispozic“ a na nich založených „habituů“. Habitus je jakýsi cit pro hru, jenž jí dává smysl; je to výsledek kolektivní shody, která není racionálně vykonstruovaná či vědomě předem domluvená, nýbrž spíše v jednání implicitně přítomná, vepsaná do těl aktérů. Jednající jedinec jakoby byl cele pohroužen do své věci, zaujat hrou a jejím kouzlem („illusio“).

V jednom ze svých pozdějších textů Bourdieu (1997: 231) shrnuje svou teorii daru do tří základních bodů. Jeho přístup zaprvé otevírá prostor pro čas – tj. pro časový interval mezi darem a proti-darem – a nejistotu. Zadruhé zavádí teorii aktéra a akce, která zdůrazňuje dispozice konstituující habitus na úkor vědomých intencí. Zatřetí spojuje směnu darů se specifickou logikou, tj. ekonomikou symbolických statků, a specifickou vírou, která ji zakládá. Podle Bourdieuho (tamtéž: 232) dar definuje jeho dvojznačnost, jeho strukturální i fenomenální aspekt, jež spolu mohou koexistovat jen na základě současného „rozpoznání“ (recognition) i „nerozpoznání“ (misrecognition) logiky směny jednotlivými aktéry, pohrouženými v sociálním vesmíru.

Symbolická směna neboli ekonomie symbolických statků není založena ani jen ve vědomě utilitárním (racionálním) jednání, ani jen ve vědomě nezištném (emocionálním) konání. Pravda symbolické směny je totiž dvojitá. Na jedné straně se setkáváme s objektivní pravdou *ekonomického kalkulu*, v němž každý dar vyžaduje (ideálně ještě větší) proti-dar. Tímto očekáváním si darující obdarovaného zavazuje, získává nad ním moc a generuje tak symbolické násilí. Na straně druhé máme subjektivní pravdu *nezištného daru*, kdy je ekonomický kalkul zamlčován či popírán, a to především díky časovému intervalu, který leží mezi darem a proti-darem. Čas tu působí jako clona, evokující představu dvou nezávislých aktů:

Zdá se, jako by tu časový interval, jímž se směna darů odlišuje od ‚něco za něco‘, byl právě proto, aby ten, kdo dává, mohl svůj dar žít jako nevratný, a ten, kdo oplácí, aby svůj proti-dar mohl žít jako gratuitní, neurčený oním darem předchozím (Bourdieu 1998 [1994]: 123).

Stručně řečeno, skutečná pravda je v podvědomí všech aktérů, je však kolektivně potlačována. Dar nelze vysvětlit teorií racionálního jednání, založeného na individuálním vědomém kalkulování výdajů a zisků. Zabývat se jen objektivní pravdou by totiž znamenalo převést dar na pouhou cynickou kalkulaci, která nemůže objasnit paradox zištnosti a nezištnosti. Nejde přece o pokrytectví, ale o kolektivně sdílenou symbolickou konstrukci, zažitou prostřednictvím socializačního procesu, vtělenou do habitů jednotlivých aktérů. Ti všichni musí být ponořeni v sociálním vesmíru, v němž je směna darů institucionalizována a v němž je štědrý akt jako takový rozpoznáván. V základu štědrého jednání tak není vědomá intence izolovaného jedince (ať už kalkulujícího, či nikoliv), ale dispozice habitu, totiž štědrost. Pro člověka, jenž je vnořen v takovém sociálním vesmíru a jenž je nadán takovými dispozicemi, nemůže být štědré jednání výsledkem svobodné volby, ale spíše „tím jediným, co lze dělat“.

Směna je tak založena na

orchestraci habitů a urovnávání objektivních struktur a kognitivních struktur (či dispozic), které zajišťují soulad individuálních očekávání a sblížení očekávání kolektivních (Bourdieu 1997: 236).

Stejně jako dar nelze plně vysvětlit teorií racionální volby, nelze jej objasnit ani pomocí představy „common knowledge“, jakéhosi veřejného tajemství. Na rozdíl od „common knowledge“, kdy „každý ví, že každý ví, že...“, jde v logice daru o „common miscognition“, kdy „každý ví – a nechce vědět –, že každý zná – a nechce znát –, skutečnou povahu směny“ (tamtéž: 232). Objektivní pravda o daru je maskována souhrou určitých dispozic a habitů takovým způsobem, že dochází ke sdílenému „klamu“: sociální aktéři klamou sebe i druhé a zároveň jsou klamáni. „Sebeklam“ (self-deception) má tak individuální i kolektivní rovinu.

Navzdory proklamacím čisté nezištnosti, jde podle Bourdieuho i v případě obdarovávání o „symbolický kapitál“. Dispozice *štědrosti* tak vede, byť nevědomě a neintencionálně, k udržování a navyšování kapitálu *vděčnosti*. Symbolická ekonomie je vždy mocensky asymetrická, i když je tato moc „jen“ symbolická, a dar je tak výsostným příkladem „symbolické alchymie“. Kouzlo

nezištnosti spočívá v tom, že obrací zákon ekonomického zájmu naruby, ve skutečnosti se však dostávají do popředí jiné zájmy, odvislé od daného sociálního pole, např. rodiny, umění či vědy. Pro Bourdieuho (1998 [1994]: 116) figuruje jistý zájem v drtivé většině případů symbolické směny: „Z pohledu sociologa je nezištnost možná pouze tehdy, jestliže se habity předem k nezištnosti disponované potkají se světy, v nichž je nezištnost odměňována.“ Tak je tomu i v poli náboženském, běží-li např. o dobrovolnost anebo oběť:

Náboženská činnost je činnost, která si nemůže přiznat svou ekonomickou dimenzi a která funguje na základě toho, že tuto svou dimenzi permanentně popírá: to, co dělám, je ekonomický čin, ale nechci to vědět; konám ho takovým způsobem, abych mohl sobě i druhým říci, že to ekonomický čin není – a druzí mi uvěří právě jen tehdy, pokud tomu věřím já sám (tamtéž: 143).

V ekonomii oběti nejde o pokrytectví a cynismus, neboť aktéři jsou do věci plně pohrouženi, věří jí a jsou nadáni patřičnými dispozicemi, které jim umožňují sladit habity a v náboženském poli se pohybovat. Avšak jako v ostatních sociálních polích i v poli náboženském jde v posledku o symbolický kapitál, a tedy o vliv a moc.

Jak říká Michael Jackson (1996), pro něhož je Bourdieu významným zdrojem inspirace, přestože pojem habitus otevřel cestu k průzkumu způsobů, jakými je kultura prožívána, nahlíží ji jako něco spíše předávaného a daného, než jako něco určeného k prožívání, promýšlení či přepracovávání. Podobně jako Foucault ani Bourdieu nepřiznává subjektu mnoho prostoru a odmítá dát existenciální síle stejnou hodnotu, jako síle politické. Přes snahu zatáhnout do hry i subjektivní pravdu o daru, jsou pro něho techniky dominance a pohyb v mocenských polích více než život, jak je žit. To nás přivádí k dílu Maurice Blocha, jenž se pokusil teorii moci přepracovat a propůjčit oběti existenciálnější rozměr.

## Problém moci v oběti: Bloch

Teorie oběti Maurice Blocha vychází z jeho teorie náboženství a rituálu, po-  
tažmo z jeho teorie poznání.<sup>51</sup> Bloch situuje oběť mezi jevy nazývané zpravidla  
jako posednutí duchem, rituál plodnosti, manželství, pohřeb nebo milenaris-  
mus a ve své knize *Z kořisti v lovcce: politika náboženské zkušenosti* z roku  
1992 chce na množství etnografických příkladů dokázat, že ve všech těchto pří-  
padech narážíme na stejnou „centrální minimální strukturu“ rituálu – logiku  
„odrážejícího se násilí“ (rebounding violence).

Příklad, jímž Bloch (1992: 8–23) svou teorii uvádí, je iniciační rituál u Oro-  
kaivů z Papuy Nové Guineje. První fáze rituálu představuje útok na děti, které  
mají podstoupit iniciaci. Dospělí se převléknou za duchy předků a napodobu-  
jící ptáky vyběhnou z pralesa do vesnice, jako by pořádali lov na divoká pra-  
sata. Zátaž je ohromující pro děti, jež se náhle ocitly v roli prasat, stejně jako  
pro jejich rodiče; pro děti jde totiž o děsivou a smrtelně nebezpečnou událost,  
při níž občas dojde i ke skutečnému usmrcení některého z nich. Obraz, že děti  
jsou divoká prasata, že je na ně pořádán hon a že budou zabity a snědeny, je  
až příliš realistický a barvitý. Nicméně děti ve skutečnosti zabity nejsou. Ve  
druhé fázi rituálu jsou odtaženy z vesnice do pralesa, do izolovaného příbytku,  
kde jsou podrobeny iniciačním zákazům a zkouškám, kde jsou zasvěcovány  
do tajemství, vědomostí a zručností, kde se stávají samotnými duchy předků.  
Podstupují vlastně rituální smrt, symbolicky se stávají mrtvými. Třetí fáze  
rituálu znamená návrat do vesnice, ale nikoliv už v roli dětí a divokých prasat,  
na které byl pořádán hon, nýbrž v roli dospělých a lovců, kteří hon budou  
provádět. Došlo k proměně obětí v zabijáky, *kořisti v lovcce*. Triumfální návrat  
je spojen s tancem a s lovem skutečných prasat, jež se obětují a sní.

Pro Blocha je tento rituál dialektickým procesem: třemi fázemi, v nichž se  
jako teze, antiteze a syntéze proměňují tři základní substance – prasečí, du-  
chovní a lidská. Prasata jsou, jak známo, tradičními etniky Papuy považována  
za zvířata cenná, blízká, ba lidem podobná; jsou trochu jako lidské děti, a ženy

---

<sup>51</sup>Tato podkapitola je výtahem ze studie „Rozpolcená mysl Maurice Blocha“ (Kapusta 2011c).

se o ně tak i starají. Pro Blocha je prase symbolem přirozenosti, sexuality a smrtelnosti, jednoduše přírody a jejích procesů. Duchové předků, potažmo ptáci, jsou pak pravým opakem: symbolem nadpřirozenosti, asexualita a nesmrtelnosti. Dospělí lidé jsou spojením obého. Když se narodí lidská bytost, je vlastně prasetem, při iniciaci se stává duchem a následně kombinací obojího; s přibývajícím věkem pak duchovní složka nabývá na síle, až člověk nakonec zemře a stane se duchem zcela. Život člověka tak lze vidět jako proces od plné přirozenosti k plné nadpřirozenosti.

V tomto kontextu hraje iniciační rituál ústřední roli. V jeho první fázi *násilným* způsobem umírají děti jako prasata: jako bytosti přírody, změny, rozmnožování, výroby a spotřeby potravy, smrtelnosti. Ve druhé fázi se v pralese děti stávají duchy: bytostmi nadpřirozena, neměnnosti, asexualita, nesmrtelnosti a spojení s věčnou příbuzenskou linií. Ovšem takto rituál skončit nemůže – konečné splnutí s předky by znamenalo smrt: je třeba se znovu navrátit do vesnice, dál růst, pracovat, vyrábět potravu, jíst a množit se. Třetí fáze proto znamená návrat z pralesa a *nové násilí*, kdy mladí lidé musejí – teď již pod nadvládou nadpřirozena – znovu dobýt to přirozené či vitální z vnějšího světa, nejlépe zabitím a požitím prasete; tím se kruh odrážejícího se násilí uzavírá.

Centrálním prvkem rituálu a života vůbec je vlastně „podmaňování“ (conquest) a „pohlcování“ (consumption) jednoho elementu tím druhým. Nadpřirozený svět předků je ideál; dítě se vzdává své přirozenosti (je duchy podmaněno a pohlceno), aby však mohlo žít dál, musí se zmocnit nové přirozenosti, fyzické síly či vitality, tentokrát zvenčí. Jak Bloch (tamtéž: 15) říká, „pokud jsou lidé naživu, je z definice nemožné utéct do světa duchů naprosto“. Tato čistá strukturální definice je nicméně pro Blocha více než mnohotvárná a pestrá realita. Jeho striktní dichotomizace prase/duch, vesnice/prales, stárnutí/nestárnutí, produkce/neprodukce, sexualita/asexualita, smrtelnost/nesmrtelnost, kreativita/stabilita, změna/neměnnost, chaos/řád je až příliš velkou abstrakcí. Bloch byl ostatně v tomto směru mnohokrát kritizován: samotná spojitost prasete s dítětem a přírodní vitalitou v opozici k ptáku, starci a nadpřirozenému řádu

je etnograficky nepodložená a je spíše svévolnou interpretací a digitalizací daleko složitější reality (Whitehouse 1996: 707–708).<sup>52</sup>

Obětní mechanismus je pro Blocha (1992: 24–45) jednou z forem obecné logiky odrážejícího se násilí. Z tohoto pohledu byla spojitost obou klíčových elementů obětního rituálu – sebeoběť (Evans-Pritchard) a konzumace (Robertson-Smith)<sup>53</sup> – nepochopena či nedoceněna. Jde přitom o dvě fáze téhož procesu a o dvě strany téže mince. Sebeoběť – identifikace obětníka s obětí – odkazuje ve skutečnosti k zabití *vitálního aspektu* člověka. Usmrcení zvířecí oběti znamená umrtvení té části obětníka, jež se vztahuje k praktickému životu, a naopak posílení život překračující věčnosti. *Transcendentní aspekt* je upevněn, nesmí však zvítězit: má-li se obětník navrátit do praktického života, musí nabýt nové vitality. Protože ji musí získat z jiného, vnějšího zdroje, následuje fáze konzumace oběti. Z rituálu tak vycházejí posíleny obě lidské součásti: triumfální návrat vitality je živelný, přesto řízený transcendentním řádem. Produkční, reprodukční, politická i vojenská síla obětníka a jeho skupiny je povzbuzena. Skrze maso oběti získává obětník sílu zabíjet, a je schopen se dopustit druhé vlny násilí, tentokrát namířené vně skupiny.

Otázka, která je pro účely této práce klíčová, zní: kde leží původ obětního mechanismu a jaký je vlastně smysl logiky odrážejícího se násilí? Bloch trvá na tom, že v základu všeho leží paradox lidské existence: smrtelnost člověka a nesmrtelnost společnosti. Zkušenost přirozeného světa života a změny je negována domnělou existencí nadpřirozeného světa společnosti, kultury, neměnnosti, řádu, náboženství. Život člověka je situován do „trvalého rámce, který transcenduje přírodní transformativní proces rození, růstu, reprodukce,

---

<sup>52</sup>Problémem je selektivnost a desinterpretace dat stejně jako skutečnost, že některé příklady teorii spíše podrývají, než by ji potvrzovaly. Je ostatně údělem všech univerzalistických teorií, že je lze na některé jevy aplikovat poměrně snadno, na jiné s obtížemi a v některých případech teorie selhává zcela (Gellner 1999: 142). Blochovy indické, ale i některé křesťanské ilustrace jeho teoretické struktury jsou spíše výrazem „přání otce myšlenky“ a jsou už za hranicí únosnosti (Gellner 1999; Mitchell 2004).

<sup>53</sup>William Robertson-Smith (1894 [1889]) představil oběť jakožto akt přijímání či konzumace, kdy prostřednictvím rituálního zabití a požití totemického božstva dochází k utváření mystické jednoty mezi ním a jeho uctíváči.

stárnutí a smrti“ (tamtéž: 3). Smrtelnost/nesmrtelnost je pro Blocha tak trochu metonymií zásadního dualismu „přirozené“ (tj. přírodní) a „nadpřirozené“ (tj. iluzivní). „Rozdělení osoby do dvou elementů, jeden požívající ten druhý“, je tedy nutností a řešením problému, s nímž se skupiny potýkají: „jak mohou být lidské bytosti součástími trvalých institucionálních struktur“ (tamtéž: 19). Popsaný průběh rituálu tedy pracuje se dvěma světy: s přirozeným a nadpřirozeným, ideologickým, a „centrálním bodem této struktury je tvorba uspořádaného transcendentna prostřednictvím devalvace hodnoty lidské zkušenosti a činnosti“ (Bloch 1986: 175). Blochovi jde samozřejmě o spojitost náboženství s *autoritou*: rituál vytváří moc tím, že produkuje symbolický svět – ideologii.

Bloch však nechce být marxistou. Stejně jako kritizuje klasický funkcionalismus za to, že smysl náboženství a rituálu redukuje na jejich účel udržet celistvost společnosti, kritizuje i jiné formy funkcionalismu, jako jsou kulturní ekologie a kulturní materialismus, které podobným způsobem téma redukuje na potřebu ekologické rovnováhy nebo prioritu materiální základny. Stejný problém vidí i v marxismu, jenž chápe ideologii jako prostředek, kterým „vládnoucí třída vnucuje své představy, hodnoty a obrazy reality těm, jež ovládá“ (tamtéž: 6). Ve všech těchto funkcionalistických přístupech jde o jedno: převést rituál na jeden společný jmenovatel, určit jeho funkci, *kvůli níž* existuje, s níž stojí i padá. Říci, že rituál a ideologie legitimizují autoritu a násilí (na čemž Bloch trvá), neznamena, že vznikly z vypočítavosti a falše mocných či z konspirace ovládajících elit proti nebohému lidu, čemuž většina marxistů naivně věří. Všechny tyto „funkce“ jsou pro Blocha jen jakési přídatky, které se *mohou nabalit* na základní symbolický korpus rituálu, v jehož centru stojí dilema přirozeného a nadpřirozeného (tamtéž: 177).

Je důležité, že nedílnou součástí procesu udržování sociálního řádu a vytváření nezbytné představy společnosti jako něčeho transcendentního je rituální násilí, které je jeho zdrojem i důsledkem. Rituál je násilný, násilí vyžaduje i jej legitimuje. Blochova teorie rituálu přece počítá s „odraženým násilím“, s druhou vlnou agrese, která je tentokrát namířena vně skupiny. Obětí pro duchem posedlé mladíky, dychtící po vnější vitalitě, nemusí být jen prasata: sami Orokaivové využívali každé příležitosti k tomu, aby agresí zacílili i na své sousedy, nepřátele; výboje, války či únosy žen jsou uskutečněním logiky odrá-

žejícího se násilí. Avšak proč v Blochově teorii rituálu a oběti hraje násilí tak ústřední úlohu? Není tomu tak proto, že v jeho dualistickém světě jsou přirozenost a nadpřirozenost tak odlišné a nepřátelské, že lze jejich hranice překonat pouze násilným způsobem? Není to proto, že symbolismus, náboženství či ideologie jsou oproti lidské zkušenosti s přirozeným světem tak radikálně jiné, že jsou nepřirozené a nechtěné? To nás ovšem přivádí k Blochově teorii poznání.

V návaznosti na Marxe se Bloch domnívá, že existují přinejmenším dva světy různého původu a podstaty, dva typy poznání, které se v člověku dle situace obměňují: přirozený a ideologický. Podle těchto autorů existuje na jedné straně neideologické poznání, vyrůstající ze zkušenosti s přírodou, reprodukcí či sdílenou prací, na straně druhé pak ideologické poznání, vytvořené historicky a spojené s morálkou a pojmy autorit (Bloch 1989 [1985]: 107–108). Ve středu tohoto existenciálního paradoxu nikdy nekončícího boje přirozeného a ne/nadpřirozeného či přírodního/umělého leží rituál jako mechanismus, který dokáže mezi těmito dichotomiemi prostředkovat a který zároveň tento duální svět vytváří. Blochův dualismus nepřipomíná jen jisté marxistické a osvícenské ideje, ale i to, z čeho tyto představy vzešly: totiž judeokřesťanskou tradici. Blochovu myšlenku je pak možné porozumět jako její inverzi: zatímco pro věřícího je skutečným a kýženým to nadpřirozené, pro Blocha je tím to přirozené. Otázkou je, zda autor jiným společnostem nepodsouvá problém západní kultury, jinak řečeno, zda toto rozlišování neexistuje jen v dualisticky rozpolcené mysli Maurice Blocha.

Podobně se ostatně táže i Fenella Cannell (2007), jež obviňuje Blochův ateismus z nepřiznaných či potlačených křesťanských prvků asketické teologie. Nereplikuje Bloch – byť inverzním způsobem – jistou lidovou formu křesťanství jakožto proti-přirozeného náboženství, které uměle vyvyšuje smrt (posmrtnou a duchovní existenci) nad život (běžnou produkci a reprodukci)? Není to pak skutečně právě toto radikální odlišení lidského/božského, tělesného/duchovního, imanentního/transcendentního, co leží v jádru onoho existenciálního paradoxu, jenž lze překročit pouze násilným rituálem?



## Fenomenální a existenciální význam oběti a daru

V předešlých dvou podkapitolách jsem podrobněji představil dvě novější teorie daru a oběti, v nichž jsem se zaměřil na otázku zájmu a problematiku moci. Zatímco Bourdieu kriticky reaguje na teorii racionální volby, Bloch se vymezuje vůči marxistické ortodoxii. Oba autoři se tak snaží překonat interpretační schémata, která jev převádí na něco jiného – ať už na čistý racionální kalkul, anebo pouhý politický nástroj. Služba, kterou tito autoři myšlení o daru a oběti prokázali, je velká: v rámci možností daného analytického aparátu obrousili ostré duality altruismu a sobectví anebo mocenské rovnováhy a nerovnováhy. Otázka však zní, zda v tyto duality vůbec věřit a zda prostřednictvím nich o fenoménu myslet. V následující kapitole mi proto nepůjde ani tak o jejich ještě větší otupení, jako spíše o jejich překročení, tedy o to, jak o věci myslet jiným způsobem. Do jaké míry jsou vlastně tyto duality kulturně univerzální, nebo naopak arbitrární? Máme s nimi pracovat, pokud ve sledovaném kulturním okruhu nejsou tematizovány? Nevztahují se k problémům, které v dané společnosti jako problémy pocíťovány nejsou?

V teoretické rovině je důležitá skutečnost, že ačkoli se oba autoři snaží determinanty zájmu a moci zproblematizovat, nehodlají se od nich odpoutat. Bourdieu se pokouší na jedné straně skoncovat s představou pokrytecké ziskovosti daru a ukazuje, že nezištnost k jevu patří stejně jako ziskovost, na straně druhé je jasné, že je v jeho teorii nezájem podřízen zájmu. Bloch chce na jedné straně zúčtovat s představou oběti jakožto pouhého nástroje moci a ukazuje, že se jedná jen o jakýsi přívazek, na straně druhé trvá na tom, že oběť moci a autoritě slouží a stává se jejich prostředkem. Bourdieu i Bloch chtějí poskytnout více prostoru nativním pojetím daru a oběti, avšak vztah těchto pojetí k jejich analytickým přístupům je vždy asymetrický: pro Bourdieuho je fenomenální pravda o daru „klamem“ nebo „lží“, jimiž lidé vytěšňují pravdu strukturální; pro Blocha je kulturní obsah oběti „ideologií“ či „falešným vědomím“, jimiž lidé zastírají přirozený stav věcí. Tyto analytické duality – fenomenální/strukturální, subjektivní/objektivní anebo nadpřirozené/přirozené – zůstávají autory nezpochybněny. Jackson (1996: 20) proto v kontextu Bourdieuho díla volá po revizi objektivních a determinujících podmínek a po obratu k sub-

jektu a žitému světu. Cannell (2007: 119) pak Blocha kritizuje za vyhýbání se diskusi nad zkušenostmi účastníků a nad tím, co během rituálu pociťují.

Není bez významu, že jak Bourdieu, tak Bloch mají před očima především sociální, resp. *mocenské vztahy mezi lidmi*: Pro Bourdieuho je dar formou udržování a navyšování symbolického kapitálu, jenž definuje mocensky asymetrický vztah mezi lidmi. Pro Blocha je oběť formou prostředkování mezi přirozeným a nadpřirozeným světem, které generuje a uchovává tradiční autoritu. Jak se však snažím v této práci ukázat, vztahy, jež dar či oběť utváří, nelze redukovat ani jen na vztahy mocenské, a dokonce ani jen na vztahy mezilidské. Přesto je mezi autory určitý rozdíl. Bourdieuho zájem je vskutku *sociologický*: chce popsat, jak fungují sociální vztahy v jednotlivých sociálních polích, jak lidé jednají. Konečným zájmem je pro něho sociální vazba v daném sociálním prostoru, resp. míra její symetrie či asymetrie. Blochův zájem je více *psychologický*: chce vědět, co leží za těmito sociálními vztahy, v lidském vědomí a imaginaci. Smysl společenských jevů, jež popisuje, tkví v potřebě transcendence; dilema smrtelnosti/nesmrtelnosti odkazuje k hluboce existenciální intenci. V tomto smyslu je pro tuto práci významnou inspirací. Uvážení v radikálním oddělení přirozeného/nadpřirozeného, kdy „transcendentno“ vystupuje jako negace „skutečného života“, který definují biologické podmínky lidské existence jako produkce a reprodukce, nicméně tato práce nenásleduje.

Přes všechny výtky, jež je možné na jejich adresu vznést, chtějí oba autoři do svých výkladů zahrnout určitá fenomenální a existenciální hlediska. V následující kapitole na tuto snahu navážu, avšak pokročím daleko radikálnějším způsobem na pole prožívaného a bytostného, tak jak vyvěrají z mayského žitého světa, ukotveného ve specifickém přírodním a sociálním prostředí.

## 8. KAPITOLA

# ZÁVĚREM: OBĚŤ A JEJÍ ÚČINNOST V MAYSKÉ KOSMOLOGII

### Mayská směna v kontextu fenomenologie přírody

V první kapitole jsem se přihlásil k teoretickým inspiracím tzv. ontologického obratu a fenomenologické antropologie. Uvedl jsem, že pokud chceme porozumět mayské kosmologii, není jiného řešení než uznat svébytnost daného světa a způsobu myšlení a jednání v něm; porozumět odlišnému světu nicméně předpokládá pohroužení se do něho – do jeho fenomenality a existenciality. Je zapotřebí přemýšlet o tom, jak je tento svět *vnímán*, a zabývat se tím, čím v něm lidé opravdu *žijí*. Vyprávět o žitém světě znamená hovořit o sociokulturním stejně jako přírodním prostředí, které lidé obývají, o krajině, přírodě a kosmu, jimiž jsou utvářeni a jež zároveň utvářejí. Linka, vinoucí se touto prací, poukazuje na skutečnost, že význam stejně jako účinnost mayské oběti vyvěrá ze zkušenosti s přírodním a sociálním světem, který Mayové obývají. Základní témata mayské kultury jsou tak živoucími a dynamickými odpověďmi na zkušenost každodenního života.

Na základě prezentované etnografie bych vytyčil tři klíčové rysy mayské kosmologie: analogičnost, komplementárnost a cykličnost. *Analogičnost* bytostí světa odkazuje k jejich duševní podobnosti, resp. k neexistenci radikálního rozštěpení lidského a božského. Různá božstva, svatí, předci, stromy, rostliny, zvířata, hory, jeskyně, kameny, nebeská tělesa, atmosférické jevy anebo kříže a kostely, ti všichni jsou nadáni vědomím a vůlí, a tedy i autonomním jednáním, podobně jako lidé. Tuto podobnost povahy bytostí světa doplňuje jejich *komplementárnost*, tj. vzájemná závislost, zhmotněná primárně v potravě smě-

ňované mezi lidmi a božstvy. Jednotliví aktéři spolu komunikují, navzájem se vyžadují, potřebují se – jako božstva krmí lidi, lidé krmí božstva, jedni bez druhých nepřežijí. Analogičnost a komplementárnost bytostí světa umisťuje člověka do komplexního propletence vztahů a do dějiště sociálních a přírodních procesů, jež nacházejí svůj smysl v cyklickém pojetí světa. *Cykličnost*, povstávající na pozadí životních period vesmíru, rostlin, zvířat i lidí, je dynamikou rození a odumírání, zdraví a nemoci, štěstí a neštěstí, viny a prosby za odpuštění, žádosti a obětiny. Mayská imaginace prezentuje život jako obětní koloběh na sobě závisících jednajících činitelů. Život je neustálou směnou a obnovou, jež jsou spjaté s chodem světa.

Vztahy, které Mayové chovají k ostatním lidem, svatým, křížům, horám a dalším bytostem světa, jsou rituálem uváděny do praxe a stávají se skutečnými. Intimita, jež je prostřednictvím rituálu mezi těmito bytostmi navozována, pak tvoří bázi myšlení a jednání, včleňující člověka do (nejen lidské) společnosti a (nejen fyzického) kosmu, který charakterizuje existenciální moment vzájemné podmíněnosti. Mayský rituál tak musí být chápán jako dynamická performance, vyrůstající ze zkušenostního postoje ke světu (srov. Cook 2000). Rituál pohled na svět jen nepředstavuje, ale utváří jej (srov. Kray 2007). Tím navazuji na směr etnologie Mayů, jenž tuto kulturu studuje tak, jak se zračí v životech jejích aktérů a jak se obnovuje a transformuje v kontaktu s jimi pozorovanými jevy a procesy (Watanabe 1992; Fischer 2001; Carlsen 2011 [1997]).<sup>54</sup>

Mayskou kosmologii tak nelze vnímat jako zamrzlou v čase, neboť je sycena žitou každodenností (srov. Fischer a Hendrickson 2003). Není slepě následovaným učením předků, nebo dokonce dávných Mayů, není strnulými kulturními vzorci či v oblacích se vznášejícími systémy idejí, nýbrž živoucím věděním, ukotveným v praxi každodenního života, kde je neustále zpřítomňováno, ověřováno a proměňováno. Zakořeněnost v lidském, stejně jako přírodním a materiálním světě, v určité krajině, konkrétních místech a s nimi spoje-

---

<sup>54</sup>Tato práce tak v obecné rovině reaguje i na výzvy antropologie zkušenosti, bránící vizuální před verbálním, obrazy před jazykem (Turner a Bruner 1986), a antropologie křesťanství, kritizující zaměřenost západních badatelů na význam a text (Engelke a Tomlinson 2006).

ných činnostech, nabývá časového rozměru v zemědělském roce, především ve vegetačním cyklu kukuřice. Cyklická obnova spojená s analogičností a komplementárností bytostí světa je zakoušenou skutečností. Mayská kosmologie živí obětní mechanismus, který svou reálností a účinností zpětně živí kosmologii.

V předchozích kapitolách jsem se snažil vymezit vůči dvěma dominujícím přístupům ke studiu mayské kultury – vůči historicistům či konstruktivistům, zdůrazňujícím etnický konflikt a „vymyšlené“ mayství, a vůči primordialistům či esencialistům, hledajícím kulturní kontinuitu a „pravé“ mayství (viz Watanabe 1990; Fischer 1999). Domnívám se, že obě teoretické pozice ve svých extrémních podobách ústí do redukcionismu, ať sociálního, nebo kulturního. Mám navíc za to, že západní předpoklady, které za nimi leží, ve chvíli, kdy je promítáme na mayskou kosmologii a rituál, opouštějí svůj kulturní kontext a stávají se etnocentrismem. Za sociálním redukcionismem se v první řadě skrývá předpoklad, že jsou to vztahy mezi lidmi, co je pro život primární a konstitutivní, od čeho se vše odvíjí. Pro Maye to však nejsou výhradně lidé, s kým se ve světě setkávají, s kým navazují společenské vztahy a s kým komunikují. Mayská kosmologie nepředpokládá ideologii radikální odlišnosti člověka od ostatních bytostí světa. Člověk má jistě svou svébytnost, avšak není vydělen ze světa, neliší se od zvířat, rostlin nebo minerálů prezencí vědomí, vůle či schopnosti jednat. Mayský kosmos je oduševnělý ve svém celku i částech, složený z bytostí více či méně významných a mocných. I hory zásadní měrou ovlivňují lidské životy, a je zapotřebí s nimi žít v dobrých a vyrovnaných vztazích. Za západním sociálním redukcionismem, vystavěným na dichotomiích živý/neživý anebo lidský/ne-lidský, se v podstatě skrývá antropocentrismus.

Za kulturním redukcionismem stojí předpoklad existence jakési duchovní entity, transcendentní a mocné kultury, která se vznáší nad nebohými jedinci. Taková kultura je takřka neměnnou božskou ideou, odtrženou od proměnlivého světa. Avšak představa, že se určité božstvo nachází v nějakém jiném, vzdáleném světě a že jej v tomto světě reprezentuje jen nedokonalý obraz, ikona nebo symbol, je Mayům cizí. Svatí, kříže či hory žijí ve stejném světě jako lidé a zvířata. Všechny tyto bytosti jsou osobami složenými z (mnohdy více-rých) fyzických a duchovních částí. Není tomu tak, že by kámen byl entitou fyzickou a objektivní, anděl entitou duchovní a subjektivní a člověk kombinací

obou; dichotomie tělo/duch a objekt/subjekt jsou spíše ideami evropskými než mayskými. Ve světě, v němž má každá bytost svou předmětnou či pasivní stejně jako jednající či aktivní složku, ztrácí transcendence duchovna a božství své opodstatnění: duch není něco, co by přesahovalo jeho tělesného nositele, a božstvo není něco, co by svou pozicí, bytím a mocí přesahovalo tento svět. Božství není bytostně jiné a nesrovnatelně mocnější; nepřesahuje člověka svou radikální odlišností. Za západním kulturním redukcionismem se v podstatě skrývá teismus.<sup>55</sup>

Vzdálen od sociálního a kulturního redukcionismu, snažil jsem se v této práci představit mayská božstva jako živoucí bytosti a mayské obřady jako žité jednání. Chtěl jsem předvést mayskou kosmologii a rituál v takovém světle, v němž lidské i mimolidské bytosti nejsou ani jen prostými objekty sociální dominance, ani jen pouhými loutkami kulturních vzorců, nýbrž aktivními hráči v poli vztahovosti bytostí světa, participujících na jeho chodu.<sup>56</sup> Jsem přesvědčen, že řešením rozkolu sociálního a kulturního redukcionismu není potvrzení anebo popření jedné či druhé pozice, nýbrž jeho překlenutí a představení takového stanoviska, které neodkazuje jen k (sociální nebo kulturní) reprezentaci *světa*, ale také k (fenomenální a existenciální) reprezentaci *života ve světě*.

---

<sup>55</sup>Tato témata již samozřejmě byla – byť v jiné podobě – v antropologii diskutována, a to zvláště těmi autory, které by bylo možné přiřadit k „antropologii ontologie“ (srov. Scott 2013). Práce Viveiros de Castro (1998; 2004), konstituující rozdíl mezi reprezentací a perspektivou, jsou v tomto ohledu exemplární.

<sup>56</sup>V užitém slovníku zaznívá inspirace dílem Pierra Bourdieua a Bruna Latoura. Bourdieu (1991 [1971]) opouští kulturní redukcionismus díky důrazu na jednání a na aktivního činitele. Do středu zájmu se dostávají pozice jednotlivých hráčů, kteří dle svých sociálních rolí a sociální struktury, v níž se nacházejí, hrají v určitých polích o určitý kapitál. Bourdieu však relativizuje i sociální redukcionismus, když osamostatňuje náboženské pole; ačkoliv se pole náboženské se sociálním mohou překrývat, nelze redukovat jedno na druhé. Latour (2005) relativizuje sociální redukcionismus ještě radikálněji. Společnost je pro něho důsledkem vztahů a spojení určitých bytostí, nikoliv jejich příčinou; není to společnost nebo moc, co vysvětluje určitý jev, naopak, společnost či moc jsou výsledkem aktivity určitých hráčů, kteří dávají dohromady kolektiv určitým způsobem. Avšak společnost netvoří jen lidé, a ani moc nemají jen lidé. Máme-li být skutečně empiričtí, studovat to, co se nám dává do zkušenosti, a vzít vážně to, co nutí lidi jednat, co mění daný stav vytvořením rozdílu, pak jsou hráči a participanty i ne-lidé.

## Oběť a čas

Jak jsme viděli v předchozí kapitole, Pierre Bourdieu soudil, že čas a nejistota hrají v daru klíčovou úlohu. Je to podle něho právě sepětí času a nejistoty, co umožňuje daru tvářit se jako akt nezištnosti, a přesto zůstat aktem zjištným. Na základě etnografie mayského pojetí směny se na jedné straně ukazuje, že čas a nejistota skutečně hrají v daru a oběti zásadní roli, na straně druhé je zřejmé, že jejich smysl je poněkud odlišný. Bourdieuho úvahu je možné otočit naruby: čas a nejistota nemusejí být podmínkou udržitelnosti (femenální) představy nezištnosti daru, nýbrž naopak podmínkou (strukturální) představy jeho zjištnosti. Dar totiž můžeme myslet jako zjištný právě jen tehdy, přisoudíme-li mu čas a (ne)jistotu, tj. úsudek, že po aktu darování následuje určitá *časová prodleva*, po níž s určitou *mírou jistoty* dochází k aktu oplacení. Rozdíl, který mám na mysli, tkví mezi lineárním a kauzálním (analytickým) chápáním směny na jedné straně a cyklickým a synchronním (žitým) pojetím směny na straně druhé.

Svět, v němž myslí a žije západní učenec, a svět, v němž žije indiánský zemědělec, je jiný. Viveiros de Castro (2004) na tento problém poukazuje v kontextu amazonského perspektivismu v souvislosti s dichotomií výroba/směna. Klíčový rozdíl mezi evropskou a amazonskou kosmologií představuje na řeckém protikladu *poiesis* a *praxis* – stvoření, vyrobení nebo vynalezení oproti proměnění, vyměnění či převedení. V indiánském světě se věci nikdy netvoří ex nihilo, ale přetvářejí se jedna v druhou; každý čin je odpovědí, tj. proměnou, jedné skutečnosti na jinou. Událost směny je pak vždy transformací některé předchozí události: „není zde žádný absolutní počátek, žádný absolutní prvotní akt směny“ (tamtéž: 477). Tento model není založený v představě výroby či vynalezení, nýbrž v představě směny či proměny, jež předpokládá vztah dvou subjektů, nikoli vztah subjektu a objektu: „a subjektivace je ovšem to, o co jde v perspektivismu především“ (tamtéž).

Otázka nezištnosti a zjištnosti a problém mocenské rovnováhy a nerovnováhy se v tomto kontextu vyjevují jako dvě strany téže mince, vycházející ze stejného analytického světa – světa lineárního, kauzálního a subjekt-objektového. Nahlížet mayskou obětní směnu jako výraz racionální volby,

podmíněného obchodu s mocnými božstvy, je pak známkou etnocentrismu. Explanace tohoto typu vytrhávající jev ze světa, jenž je ovšem pro lidi, kteří jsou v něm zabydleni, zásadní. Podobně akontextuální je analýza obětní směny jako manifestace sociální struktury či jako výrazu mocenské hry. Výpověď, že lidé obchodují se svými svatými dle „přirozeného“ sobeckého kalkulu, je něco podobného jako říci, že tak následují „umělý“ diskurs dlužní závislosti – tyto „přirozené“ a „umělé“ konotace jsou totiž spíše západními než mayskými konstrukty. Taková racionalizace rituálu zasouvá jeho žité momenty do pozadí, čímž umenšuje nebo desinterpretuje jeho sílu a účinnost.

Nespokojenost s konceptualizací oběti božstvům jakožto kalkulující směny anebo dlužní závislosti vyjadřuje také Olivia Harris (1989: 248–249) v kontextu andské etnologie. Zdůrazňuje, že aymarskou metaforou užívanou pro oběť není „směna“, nýbrž „krmení“: v andské kosmologii lidé krmí důlní božstva, která zase poskytují potravu lidem. S božstvy je to jako s lidmi: i v mezilidské rovině je dobrý ten člověk, jenž štědře dává, a zlý ten, jenž druhému žádné jídlo nenabídne. Poskytnutí potravy není obchodní transakcí očekávající návratnost, nýbrž povinností, ať jde o člověka nebo božstvo. Harris uvádí, že obětiny se netýkají jen plodnosti dolů, o jejichž ochraně je třeba pečovat, nýbrž „plodnosti celého univerza, jehož jsou všichni součástí“ (tamtéž: 253). Zdůrazněním rysů krmení, povinnosti a nejistoty, které jsou v lidsko-božské vztahovosti přítomny, se Harris vymezuje vůči kalkulativnímu charakteru směny.

Moment očekávání odpovědi (ať už ze strany lidí, nebo božstev) s sebou vždy nese určitý stupeň intencionality a časovosti: vždy krmím druhého, aby někdy příště nakrmil on mě. Na co však chci poukázat v kontextu mayské kosmologie, je skutečnost, že tato „směna“ je spíše koloběhem, zatažením do světoběhu. Obětní činnost, dávání a přijímání, není iniciativou jedné nebo druhé strany, nemá svůj počátek a konec, a otázka po její bezpodmínečnosti, nebo naopak vypočítavosti tak nedává smysl. Mayská obětní směna je součástí specificky chápaného světoběhu, od něhož nelze oddělit. Je to spojitá reciprocita, jež je ve světě hlubinně přítomna a jež je v něm při pozorování vegetačního cyklu kukuřice či při vnímání ročních cyklů neustále re-prezentována. Participace člověka na chodu světa je výrazem jejich *současnosti*.



## Oběť a nejistota

V souvislosti se starými Mayi – stejně jako s ostatními mezoamerickými kulturami – se často hovoří o kosmologii a etice, zapuštěných do tragického fatalismu:

děs z osudu, záhuba, bída, destrukce, cyklický katastrofismus.  
,Chřestění, rolničky smrti, takový je řád věcí: pohromy‘, jak se  
praví v Drážďanském kodexu (Vrhel 2003: 37).

Etnografického materiálu zdůrazňujícího roli osudovosti v myšlení současných Mayů je velké množství; například Gary Gossen (1975: 459) uvádí, že Mayové Tzeltal interpretují štěstí člověka jako něco, co je vždy v ohrožení, co je vždy ošidné:

Tato základní nejistota, kombinovaná s komplexním souborem sil  
určujícím individuální osud, dělá z toho, co bychom nazvali ,dušev-  
ním klidem‘ či ,celkovou radostí‘, stav mysli, jenž se v chamulském  
repertoáru emocí nevyskytuje.

Jak nicméně upozorňuje Priscilla Linn (1989), tuto osudovost je třeba vní-  
mat jako negativní a pasivní stejně jako pozitivní a aktivní: podřízenost osudu  
se často střetává s jeho odmítnutím, což se ukazuje třeba v tzeltalském přístupu  
k nemoci, pohybujícím se od rezignujícího fatalismu po aktivní zákrok. Gossen  
(1996: 313) pak shrnuje, že mayský koncept zvířecích duševních společníků,  
jenž se zpravidla vykládá jako potvrzení víry v předurčenost a nezměnitel-  
nost osudu, vyjadřuje ve skutečnosti „jistý skepticismus ohledně schopnosti  
jednotlivce ,jít světem svou vlastní cestou‘ díky své vlastní vůli“. Osudovost  
v tomto slova smyslu neodkazuje ani tak k negativnímu a pasivnímu fatalismu  
jako spíše k určité opatrnosti a otevřenosti vůči budoucnosti, ale především  
k vědomí toho, že člověk svůj život „nemá pevně v ruce“.

Tento moment nejistoty, opatrnosti a nedůvěry v přehnané lidské schop-  
nosti úzce souvisí s mayskou představou *nesamozřejmosti světa*. Lidské bytosti  
jsou v mayských očích vrženy do světa, který není pevně dán, není ani neměnný,  
ani definitivní, ani samozřejmý. Ve své časové dimenzi má cyklickou povahu  
a konec každého cyklu v sobě nese možnost neštěstí, případně „konce světa“.

Jak poznamenává James MacKenzie (2009), mayský kosmos nemá předem určený řád, ani eschatologii: nic v něm není samo sebou a nesměruje k určitému cíli.

Pokud jde o ‚řád‘ či harmonii ve světě, jsou vnímány jako ‚práce‘: praxe lidských (a dalších) subjektů. [...] Šamani Mayů K'iche' se zajímají o ‚proces‘ – *kisaqirik le b'e* (bělení cesty) – a zdokonalování dovedností prostřednictvím experimentování: kryptologického postupu čtení a interpretace znamení, pocházejících od různých subjektivit (tamtéž: 372–373).

V předchozích kapitolách jsem zdůrazňoval, jak křehké a „delikátní“ je pro Maye lidské bytí. Toto bytí, tento pohyb ve specificky zakoušeném prostoročase a v tkanivu vzájemných vztahů, působení a komunikace mezi lidskými i mimolidskými bytostmi, je v první řadě *prací a participací na chodu světa*.

Tato vztahovost představuje pro Maye setkávání, která jsou niternou a intenzivní zkušeností. Podobné pojetí, byť na filipínském etnografickém materiálu, představuje Fenella Cannell (1999), když velice citlivým způsobem popisuje povahu emocionálních vztahů mezi nativními léčiteli, jejich pacienty a duchovními společníky. Tato setkání mají silný směnný a mocenský aspekt, a často jsou představována jako vzájemné (ačkoliv ne vždy vědomé a intencionální) přezkušování vlivu a moci, jež v sobě nese potenciál proměny jednotlivých aktérů (tamtéž: 230–231). Cannell nicméně zdůrazňuje vysokou míru nejednoznačnosti, napětí a nejistoty v těchto interakcích. Pokud je jejich zakoušení popisováno pojmy typu soucit i neochota anebo pomoc i útisk, nelze jej jednoduše redukovat na jazyk dluhu, reciprocity a obchodu. Logika, ležící za takovou směnou, musí být chápána jako „emocionální ekonomie“ stejně jako „ekonomie politická“ (tamtéž: 106–107).

Emocionálně nabitý pojem vztahovosti, tak jak jej Cannell představuje, je vhodný i pro mayský kulturní kontext. V úvaze bych nicméně pokračoval dál a zdůraznil i existenciální aspekt takové „ekonomie“. Vzpomeneme-li na mayské pojetí horských božstev, jež jsou odpovědná za dobrou i špatnou úrodu, život i smrt, vidíme, že emocionální vztahy mezi jednotlivými entitami vyrůstají z každodenní zkušenosti bytí ve světě. Hovoříme-li o mayské oběti,

setkáváme se vskutku s *existenciální ekonomikou*. Lidská existence je dozajista, jak píše Jackson (2005: xx), „boj o bytí ve světě, v němž je bytí proměnlivé a nestálé a v němž je porozumění silám, které tvarují osud člověka, neustálou výzvou“. Vrženost člověka do nepředvídatelného světa, obývaného rozmanitými bytostmi a silami, je však pro Maye spíše než svárlivou koexistencí se světem jejich *soubytím*.

## Oběť jako dar, milost a trest

Na úplný závěr této práce bych se rád zamyslel nad tím, co je to oběť, případně jak lze oběť definovat. Od dob Huberta a Mause (1964 [1898]) bylo v sociální antropologii navrženo mnoho definic, k nimž se řadí i známá definice italského antropologa Valeria Valeriho (1985: 37–38). Pojem oběti podle něho

označuje komplexní rituální jednání, během něhož je nějaká oběť, sestávající ze zvířecích, rostlinných či umělých složek nadaných symbolickou hodnotou, zasvěcena jednomu nebo několika božstvům, a to při určitých příležitostech a s určitými záměry.

Obecnost této definice narušuje snad jen konkrétní představa „zasvěcení“ či „posvěcení“ (consecration) obětiny, akt, jenž je pro Valeriho klíčový. Navazuje tak na Huberta a Mause, a to včetně přesvědčení, že rituál slouží ožívání symbolických hodnot společnosti prostřednictvím vztahu obětníka, obětiny a jejího příjemce. Účinnost tohoto symbolického jednání závisí na jeho schopnosti přivodit to, co reprezentuje ve vědomí obětníka. Jde znovu o reprezentační teorii oběti, jíž jsou přisouzeny symbolická povaha a sociální význam.

Pojem oběti, tak jak s ním v souvislosti s mayskou kosmologií pracuji v této práci, nicméně neodkazuje jen k „symbolickému“ a „reprezentačnímu“ jednání, nýbrž k jednání, které je *skutečné* ve své fenomenalitě a existencialitě a které je *účinné* v žitém světě příslušných aktérů. Definice čehokoliv je ve skutečnosti vždy vymezením dočasným a kontextuálním: jde o ohraničení (anebo konceptuální znásilnění) jevu, jež odpovídá (či vyhovuje) určitému úhlu pohledu. Pracovní definice oběti, kterou užívám v kontextu mayské kosmologie, sestává ze čtyř základních bodů: Oběť zaprvé definuje prvek *dávání sebe*, resp. vydávání něčeho svého, nějaké části sebe sama. Zadruhé předpokládá fenomén

*dávání druhému*, tj. někomu jinému, v typickém případě určitému člověku či božstvu. Oběť zatřetí určuje moment *dávání v nedobrovolnosti*, jistý stupeň nechtěnosti či nucenosti vydávání se, jež nesměruje k přímému uspokojování osobních tužeb a potřeb. Oběť začtvrté vymezuje skutečnost *dávání v neobvyklém kontextu*, v mimořádné situaci, ať už jde o rituál, krizi, neštěstí či šok.

Jak bylo v této práci mnohokrát řečeno, oběť je pro Maye povinnost a způsob jejich participace na chodu světa, tváří v tvář neustále ohrožené harmonii. Oběť je výrazem současnosti a soubytí různých bytostí na pozadí kosmických period a směnných pravidel. Mayské oběti je zapotřebí rozumět jako práci ve světě a se světem. Rituální činnost šamanů i laiků – ve velkých poutních střediscích stejně jako na posvátných místech a horách jednotlivých komunit – vyjadřuje vědomí potřeby vykonávat soustavně a pravidelně „malé“ oběti, aby nemuselo dojít k oběti „velké“: „dobrovolná“ oběť krocana, svíček a kopálu je přece méně bolestivá, než „nucená“ oběť obživy či dokonce života v podobě sucha, neúrody nebo konce světa. Úcta k významným bytostem, projevovaná prostřednictvím péče a krmě, je výrazem obezřetnosti a otevřenosti vůči světu, výrazem nejistoty tváří v tvář jeho moci a nesamozřejmosti.

Když Mayové přicházejí se svými obětinami na posvátná místa, žádají o prominutí, odpuštění, milost (*perdón*). Žádají, aby něco starého odešlo, a něco nového přišlo. Když neobětují, jak mají, uštedří jim svět oběť nucenou – trest (*castigo*). Nicméně trest v tomto smyslu neznamená pomstu, ale milost. Jako každá oběť je i trest darem. Ať je oběť dobrovolná nebo nucená, malá či velká, je to vždy oběť, která má potenciál od-pustit něco starého ve prospěch něčeho nového. Oběť je vydávání, jež je od počátku spjato s přijímáním. Uvolnění něčeho ze sebe s sebou nese přijetí něčeho jiného zvenku: ztráta umožňuje růst. Jak na konceptu *jaloj-k'exoj*, „kvetení mrtvých“, demonstruje Robert Carlsen (2011 [1997]: 47–67), mayský svět určuje skutečnost neustálé proměny starého v nové a nového ve staré, dekadentního ve svěží a svěžího v dekadentní: starý rok odejde a nový přijde, loňské pole se spálí a letošní zazelená, staří se pohřbí a mladí se narodí. Tento pojem Mayů K'iche' tak vyjadřuje obecný proces *re-generace světa*, kdy současníci vyrůstají ze svých předků stejně jako stromy ze svých kořenů.

Jak jsem se snažil v této práci ukázat, mayská oběť je vždy do jisté míry „lidská“, neboť oběť, v níž není kus obětníka, není obětí. V krocanovi, jenž je Mayům ze všech zvířat nejdražší, obětují sebe; a kapky krve, obětované božstvům, se stávají kukuřičným zrnem pro lidi. Oběť funguje, přestože člověk, plný nejistoty, nikdy neví, kdy a jakým způsobem. Princip oběti je však zřejmý: lidé jej přece vidí všude kolem sebe, mezi ostatními lidmi, v přírodě a ve vztazích mezi jednotlivými bytostmi světa. Tato vzájemná směna a cyklická proměna je jejich světu vlastní, je v něm *implicitně přítomna*.

## Postscriptum k účinnosti oběti

Svého času doznala věhlasu teorie oběti původem francouzského literárního vědce René Girarda (1977 [1972]; 1997 [1982]), dle něhož oběť leží v samotných základech náboženství a kultury vůbec. Vychází z přesvědčení, že všichni lidé jsou odsouzeni k tzv. mimetické touze: člověk má tendenci toužit po tom, po čem touží (anebo co už vlastní) jiný člověk, jenž je pro něho vzorem. Skutečnost, že různí lidé baží po stejném objektu, vede k vzájemné rivalitě, která může vyústit v otevřený konflikt. Násilí uvnitř skupiny však nelze strpět. Onen ambivalentní pocit obdivu a nenávisti generující vlnu kolektivního násilí je proto třeba přemístit vně skupiny – na určitého jedince, jenž je za danou sociální krizi učiněn odpovědným – na obětního beránka. Oběť, která musí bližního připomínat, a přece jím být nesmí, je nenáviděna, avšak je-li skrze ni sociální smír obnoven, bývá posléze zbožštěna. Obětními beránky se stávají především marginalizovaní členové společnosti (evropské hony na čarodějnice nebo židy jsou toho dobrou ukázkou), kteří mohou být nahrazováni domestikovanými zvířaty.<sup>57</sup>

Jak Girard říká, pokouší se o „psychosociální výklad“ oběti, v jejímž jádru leží neshody, půtky, rivality a závisti plynoucí z mimetické touhy. Oběť je výrazem lidské potřeby vybouřit skrytou frustraci, úzkost, zlost a násilí, potřeby pomstít se a učinit spravedlnosti zadost. To je také důvod, proč Girard (1972)

---

<sup>57</sup>V tomto duchu se Girard (2008: 127) vyjadřuje také k lidskému obětování v předkolombovském Mexiku: masové oběti podle něho byly důsledkem neexistence domácích zvířat, která by nahradila lidi.

tvrdí, že náboženství a kultura mají původ v kolektivním násilí a že násilí je srdcem a skrytou duší posvátna. Vliv Freuda (1997 [1913]) je zde zřejmý: v počátcích náboženství a kultury leží skutečný násilný a krvavý čin, který je následně rituálně zpřítomňován. Nechci zpochybňovat význam rivality v lidské společnosti, ani účinnost mechanismu obětního beránka; otázka, kterou mám v této souvislosti na mysli, zní, zda (anebo proč vlastně) oběť redukovat pouze na údajnou přirozenou lidskou potřebu násilí pramenící v mezilidské závisti.<sup>58</sup>

Je důležité si uvědomit, že oběť je pro Girarda v podstatě *patologická záležitost*: mechanismus obětního beránka je nešťastným koloběhem násilí páchaném na nevinných bytostech, je to „tajemství skryté od počátku světa“, z něhož lidstvo vysvobodila teprve evangelia, která na pašijovém příběhu předvedla jeho pravou podstatu. Zatímco všechny ostatní náboženské tradice světa mechanismus zvolení a zabití nevinné oběti, která má moc utišit kolektivní násilí, maskují, přináší křesťanství alternativní příběh, v jehož středu stojí osoba, jež sice podlehla skupinové nenávisti, její nevina však byla nezpochybnitelně prokázána a zdůrazněna. Ve skutečnosti bychom však mohli argumentovat i opačně: křesťanství věřícího z obětního mechanismu nevytrhává, nýbrž jej do něho navrácí. Evangelijní výzvu, aby se člověk raději vydával svému bližnímu, než obětoval Bohu (neboť láska a milosrdenství jsou více než zvířecí obětiny), lze vnímat jako obrodu lidské oběti, ačkoli v nekrvavé formě. Lidé již nemají obětovat zvířata Bohu, nýbrž sebe druhým lidem. Avšak stejně jako oběť zvířat byla vždy do určité míry sebeobětí, je i sebeoběť vždy do určité míry obětí druhých lidí.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>Z podobné redukce obviňoval samotného Freuda již Carl G. Jung. Přestože si byl Jung mechanismu obětního beránka dobře vědom (např. v kontextu holokaustu), chápal jej mnohem šířeji v intencích „stínu“, který si člověk do oběti promítá. Kromě toho však přiznává fenoménu i hodnotu duševního růstu: oběť v hrdinském mýtu poukazuje k bolestnému opouštění starých vazeb, k sestoupení do hlubin nevědomí a k proměně (Jung 2009 [1952]); oběť v katolické mši odkazuje k individuálnímu procesu, k znovuzrození, představujícímu proces nabytí psychické celistvosti (Jung 2001 [1942]). Oběť je tedy pro Junga principiálně sebeobětí s potenciálem dosažení osobnostní integrity.

<sup>59</sup>Podobně Stanislav Komárek (2005: 76–81) spojuje sebeoběť s obětí druhého v kontextu obecného psychického procesu „transdebitace“, přesunu ontologického dluhu z jedné bytosti

Oběť, tak jak jsem ji chtěl představit v této práci v souvislosti s mayskou kosmologií, nemá vyvolávat dojem patologie, ale naopak pocit souvztažnosti s každodenním během světa. Oběť neodkazuje jen k zabití někoho jiného (ať už přímo, anebo v zástupnictví), ale také k usmrcení něčeho ze sebe. Girardův mechanismus obětního beránka je určitým obětním typem; oběť však může mít mnohem více podob, v nichž násilí a závist nemusejí hrát hlavní roli. Účinnost oběti tak není jen *psychosociální*, eliminující následky přirozené mezilidské rivalry, ale i *existenciální* – proměňující člověka, generující životní sílu a uvádějící svět do bytí. Ať už jedinec obětuje druhému člověku, nebo obětuje druhého člověka, ať už obětuje Bohu, nebo obětuje Boha, vždy jde také o sebeoběť, kdy se obětník vzdává – více či méně dobrovolně – části sebe. Odnětí něčeho starého je uvolněním místa pro přijetí něčeho nového. Tato směna však postrádá jakýkoli ideologický či etický aspekt: spojuje i rozděluje, je altruistická i sobecká, anebo snad ani jedno, ani druhé.

---

na jinou (např. při přehnané péči o druhé). Oběť tu má význam destrukce určité bytosti i participace na ní, posilujících obětníka (Komárek 2011: 110–118).

## POUŽITÁ LITERATURA

Adams, Walter R. 1983. Political and economic correlates of pilgrimage behavior. *Anales de Antropología. Instituto de Investigaciones Antropológicas México* 20 (2): 147–172.

———. 1991. Social structure in pilgrimage and prayer: Tzeltales as lords and servants. In N. Ross Crumrine – Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*, p. 109–121. Westport: Greenwood Press.

Anderson, Eugene N. – Medina Tzuc, Felix. 2005. *Animals and the Maya in southeast Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

Arias, Jacinto. 1991 [1975]. *El mundo numinoso de los mayas: Estructura y cambios contemporáneos*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura.

Annis, Sheldon. 1987. *God and production in a Guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.

Armstrong-Fumero, Fernando. 2011. Words and things in Yucatán: Poststructuralism and the everyday life of Mayan multiculturalism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (1): 63–81.

Astor-Aguilera, Miguel A. 2010. *The Maya world of communicating objects: Quadripartite crosses, trees, and stones*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bloch, Maurice. 1986. *From blessing to violence: History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1989 [1985]. From cognition to ideology. In Maurice Bloch, *Ritual, history and power*, p. 106–136. London: The Athlone Press.



———. 1992. *Prey into hunter: The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Borhegyi, Stephen F. de. 1953. The miraculous shrines of Our Lord of Esquipulas in Guatemala and Chimayo, New Mexico. *El Palacio* 60: 83–111.

———. 1954. The cult of Our Lord of Esquipulas in Middle America and New Mexico. *El Palacio* 61: 387–401.

Bourdieu, Pierre. 1991 [1971]. Genesis and structure of the religious field. *Comparative Social Research* 13 (1): 1–44.

———. 1997. Marginalia – some additional notes on the gift. In Alan D. Schrift (ed.), *The logic of the gift: Toward an ethic of generosity*, p. 231–242. New York: Routledge.

———. 1998 [1994]. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.

Brady, James E. 1997. Settlement configuration and cosmology: The role of caves at Dos Pilas. *American Anthropologist* 99 (3): 602–618.

Brady, James E. – Ashmore, Wendy. 1999. Mountains, caves, water: Ideational landscapes of the ancient Maya. In Wendy Ashmore – A. Bernard Knapp (eds.), *Archaeologies of landscape: Contemporary perspectives*, p. 124–145. Malden: Blackwell.

Brady, James E. – Prufer, Keith M. (eds.). 2005a. *In the maw of the earth monster: Mesoamerican ritual cave use*. Austin: University of Texas Press.

Brady, James E. – Prufer, Keith M. 2005b. Maya cave archaeology: A new look at religion and cosmology. In Keith M. Prufer – James E. Brady (eds.), *Stone houses and earth lords: Maya religion in the cave context*, p. 365–379. Boulder: University Press of Colorado.

Brady, James E. – Rissolo, Dominique. 2006. A reappraisal of ancient Maya cave mining. *Journal of Anthropological Research* 62: 471–490.

Brady, James E. – Veni, George. 1992. Man-made and pseudo-karst caves: The implications of subsurface features within Maya centers. *Geoarchaeology* 7 (2): 149–167.

- Brož, Luděk. 2007. Pastoral perspectivism: A view from Altai. *Inner Asia* 9 (2): 291–310.
- Bunzel, Ruth. 1952. *Chichicastenango: A Guatemalan village*. Seattle: University of Washington Press.
- Cabrera Morales, Tannia L. 1999. Los monumentos coloniales de Esquipulas: Un estudio arqueológico. *Estudios*, April 1999: 16–53.
- Cahn, Peter S. 2003. *All religions are good in Tzintzuntzan: Evangelicals in Catholic Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Cancian, Frank. 1965. *Economics and prestige in a Maya community: The religious cargo system in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Cannell, Fenella. 1999. *Power and intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. How does ritual matter? In Rita Astuti – Jonathan Parry – Charles Stafford (eds.), *Questions of anthropology*, p. 105–136. Oxford – New York: Berg.
- Carlsen, Robert S. 2011 [1997]. *The war for the heart and soul of a highland Maya town*. Austin: University of Texas Press.
- Carrasco, Pedro. 1961. The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities: Pre-Spanish background and colonial development. *American Anthropologist* 63 (3): 483–497.
- Castañeda, Gabriel A. 1955. *Esquipulas*. México: Editorial Ibero Mexicana.
- Coe, Michael D. 2011. *The Maya*. New York: Thames & Hudson.
- Cook, Garrett W. – Offit, Thomas A. 2013. *Indigenous religion and cultural performance in the new Maya world*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Coleman, Simon – Eade, John (eds.). 2004. *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*. London: Routledge.

- Cook, Garrett W. 2000. *Renewing the Maya world: Expressive culture in a highland town*. Austin: University of Texas Press.
- Crumrine, N. Ross – Morinis, Alan (eds.). 1991. *Pilgrimage in Latin America*. Westport: Greenwood Press.
- Dary, Claudia. 1986. *Estudio antropológico de la literatura oral en prosa del oriente de Guatemala: Cuentos, casos y chistes de Chiquimula*. Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala.
- Dary, Claudia – Elías, Sílvil – Reyna, Violeta. 1998. *Estrategias de sobrevivencia campesina en ecosistemas frágiles: Los ch'orti' en las laderas secas del oriente de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Davis, Shelton H. 1997. *La tierra de nuestros antepasados: Estudio de la herencia y la tenencia de la tierra en el altiplano de Guatemala*. Antigua Guatemala – South Woodstock: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica – Plumsock Mesoamerican Studies.
- Derks, Sanne. 2009. *Power and pilgrimage: Dealing with class, gender and ethnic inequality at a Bolivian Marian shrine*. Berlin: LIT Verlag.
- Descola, Philippe. 2013 [2005]. *Beyond nature and culture*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Descola, Philippe – Pálsson, Gísli (eds.). 1996. *Nature and society: Anthropological perspectives*. London – New York: Routledge.
- Deuss, Krystyna. 2007. *Shamans, witches, and Maya priests: Native religion and ritual in Highland Guatemala*. London: Guatemalan Maya Centre.
- DeWalt, Billie R. 1975. Changes in the cargo systems of Mesoamerica. *Anthropological Quarterly* 48 (2): 87–105.
- Díaz Cruz, Manuel J. 1989. Influencia de las cofradías de Chiapas en la adaptación y transformación de las manifestaciones religiosas en el siglo XVII. In Carlos Álvarez Santaló – María Jesús Buxó i Rey – Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*, p. 641–650. Barcelona – Sevilla: Editorial Anthropos – Fundación Machado.

- Diener, Paul. 1978. The tears of St. Anthony: Ritual and revolution in eastern Guatemala. *Latin American Perspectives* 5 (3): 92–116.
- Eade, John – Sallnow, Michael J. (eds.). 1991. *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge.
- Early, John. 1966. El ritual zinacanteco en honor del Señor Esquipulas. In Evon Z. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos: Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, p. 337–354. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Engelke, Matthew E. – Tomlinson, Matt (eds.). 2006. *The limits of meaning: Case studies in the anthropology of Christianity*. New York: Berghahn Books.
- Esquivel Vásquez, Aracely. 2006. *El jinete peregrino: Cabalgata hacia Esquipulas, Chiquimula, Guatemala*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- . 2007. *La tradición popular: Las romerías en bicicleta a Esquipulas*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1954. The meaning of sacrifice among the Nuer. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 84 (1/2): 21–33.
- Fabrega, Horacio – Silver, Daniel B. 1973. *Illness and shamanistic curing in Zinacantan: An ethnomedical analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Fischer, Edward F. 1999. Cultural logic and Maya identity: Rethinking constructivism and essentialism. *Current Anthropology* 40 (4): 473–499.
- . 2001. *Cultural logics and global economics: Maya identity in thought and practice*. Austin: University of Texas Press.
- Fischer, Edward F. – Hendrickson, Carol. 2003. *Tecpán Guatemala: A modern Maya town in global and local context*. Boulder: Westview Press.
- Fought, John G. 1972. *Chortí (Mayan) texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Friedlander, Judith. 1981. The secularization of the cargo system: An example from post-revolutionary central Mexico. *Latin American Research Review* 16 (2): 132–143.
- Freud, Sigmund. 1997 [1913]. *Totem a tabu*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek.
- García, J. Luis. 1940. *Esquipulas*. Jalapa: Editorial Oriental.
- Garza, Sergio. 2009. The social and cosmological significance of Quen Santo in contemporary Maya society. In James E. Brady (ed.), *Exploring highland Maya ritual cave use: Archaeology & ethnography in Huehuetenango, Guatemala*, p. 49–54. Austin: Association for Mexican Cave Studies.
- Gellner, David N. 1999. Religion, politics, and ritual: Remarks on Geertz and Bloch. *Social Anthropology* 7 (2): 135–153.
- Gillin, John. 1958 [1951]. *San Luis Jilotepeque: La seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- Girard, Rafael. 1962. *Los Mayas eternos*. México: LIBRO MEX Editores.
- Girard, René. 1977 [1972]. *Violence and the Sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . 1997 [1982]. *Obětní beránek*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- . 2008 [2004]. *O původu kultury: Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: CDK.
- Goldín, Liliana R. 1988. Topografía social y simbólica del comerciante tradicional del occidente de Guatemala. *Mesoamérica* 16: 287–309.
- González de Flores, Aura R. – Carías, Jorge A. Ortega. 1998. *Restauración en Esquipulas*. Guatemala: Instituto de Antropología e Historia, Ministerio de Cultura y Deportes.
- Gossen, Gary H. 1974. *Chamulas in the world of the sun: Time and space in a Maya oral tradition*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 1975. Animal souls and human destiny in Chamula. *Man* 10 (3): 448–461.

\_\_\_\_\_. 1993. On the human condition and the moral order: A testimony from the Chamula Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico. In Gary H. Gossen – Miguel León-Portilla (eds.), *South and Mesoamerican native spirituality: From the cult of the feathered serpent to the theology of liberation*, p. 414–435. New York: The Crossroad Publishing Company.

\_\_\_\_\_. 1996. The religions of Mesoamerica. In Robert M. Carmack – Janine Gasco – Gary H. Gossen (eds.), *The legacy of Mesoamerica: History and culture of a Native American civilization*, p. 290–319. New Jersey: Prentice Hall.

Greenberg, James B. 1981. *Santiago's sword*. Berkeley: University of California Press.

Gross, Daniel R. 1971. Ritual and conformity: A religious pilgrimage to north-eastern Brazil. *Ethnology* 10 (2): 129–148.

Guiteras-Holmes, Calixta. 1961. *Perils of the soul: The world view of a Tzotzil Indian*. New York: Free Press.

Hammond, Norman – Bobo, Matthew R. 1994. Pilgrimage's last mile: Late Maya monument veneration at La Milpa, Belize. *World Archaeology* 26 (1): 19–34.

Harris, Marvin. 1964. *Patterns of race in the Americas*. New York: Walker and Company.

Harris, Olivia. 1989. The earth and the state: The sources and meanings of money in Northern Potosi, Bolivia. In Jonathan Parry – Maurice Bloch (eds.), *Money and the morality of exchange*, p. 232–268. Cambridge: Cambridge University Press.

Henare [Salmond], Amiria – Holbraad, Martin – Wastell, Sari (eds.). 2007. *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.

- Hermesse, Julie. 2011. Hibridación de la cosmovisión maya contemporánea: Estudio etnográfico de San Martín Sacatepéquez, Guatemala. *Mesoamérica* 53: 157–188.
- de Heusch, Luc. 1985. *Sacrifice in Africa: A structuralist approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heywood, Paolo – Laidlaw, James. 2013. One more turn and you're there. *Anthropology of this century* 7. <http://aotcpres.com/articles/turn/>
- Holbraad, Martin. 2010. Ontology is just another word for culture: Against the motion (2). *Critique of Anthropology* 30 (2): 179–185.
- Horst, Oscar H. – Thomas, Robert N. – Hunter, John M. 2010. Difusión del culto al Cristo Negro Crucificado de Esquipulas. *Mesoamérica* 31 (52): 143–158.
- Houston, Stephen – Scherer, Andrew. 2010. La ofrenda máxima: El sacrificio humano en la parte central del área maya. In Leonardo López Luján – Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, p. 169–193. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hubert, Henri – Mauss, Marcel. 1964 [1898]. *Sacrifice: Its nature and function*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hull, Kerry M. 2009. Dualism and worldview among the Ch'orti' Maya. In Brent E. Metz – Cameron L. McNeil – Kerry M. Hull (eds.), *The Ch'orti' Maya area: Past and present*, p. 187–197. Gainesville: University Press of Florida.
- Hunter, John M. – Horst, Oscar H. – Thomas, Robert N. 1989. Religious geophagy as a cottage industry: The holy clay tablet of Esquipulas, Guatemala. *National Geographic Research* 5 (3): 281–295.
- Hunter, John M. – de Kleine, Renate. 1984. Geophagy in Central America. *Geographical Review* 74 (2): 157–169.

- Chance, John K. – Taylor, William B. 1985. Cofradías and cargos: An historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American Ethnologist* 12 (1): 1–26.
- Chládek, Stanislav. 2014. *Rituální jeskyně starých Mayů: Cesta za tajemstvím mayských podsvětních mýtů*. Praha: Academia.
- Christenson, Allen J. 2001. *Art and society in a highland Maya community: The altarpiece of Santiago Atitlán*. Austin: University of Texas Press.
- Christian, William A. 1981. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- . 2006. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology* 71 (1): 9–20.
- Jackson, Michael (ed.). 1996. *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2005. *Existential anthropology: Events, exigencies and effects*. New York: Berghahn Books.
- Jafek, Timothy B. 1996. *Community and religion in San Miguel Acatán, Guatemala, 1940 to 1960*. M.A. thesis, Department of Anthropology, University of Arizona.
- Josserand, J. Kathryn – Hopkins, Nicholas A. 2007. Tila y su Cristo Negro: Historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México. *Mesoamérica* 28 (49): 82–112.
- Jung, Carl G. 2001 [1942]. Symbol proměny ve mši. In Carl G. Jung, *Obraz člověka a obraz Boha*, p. 143–274. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- . 2009. Oběť. In Carl G. Jung, *Hrdina a archetyp matky (Symboly proměny II)*, p. 317–380. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.



Kapusta, Jan. 2010. *Cesta a rituál: Antropologií pohybu a labyrintem posvátna v imaginaci hispánských kultur*. Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze.

\_\_\_\_\_. 2011a. Mayský šamanismus v teorii a v praxi: Pojem šaman mezi bytím a nebytím. *AntropoWebzin* 3/2011: 149–154.

\_\_\_\_\_. 2011b. Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela. *Český lid* 98 (2): 135–153.

\_\_\_\_\_. 2011c. Rozpolcená mysl Maurice Blocha. *Český lid* 98 (4): 379–392.

\_\_\_\_\_. 2012. Mayská náboženská bratrstva v antropologické imaginaci. *AntropoWebzin* 3/2012: 191–198.

\_\_\_\_\_. 2013. Div a zázrak v mayských poutích do Esquipulas. *Historická sociologie* 1/2013: 89–102.

\_\_\_\_\_. 2015. Maya intimacy with the mountains: Pilgrimage, sacrifice and existential economy. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 9 (v tisku).

\_\_\_\_\_. 2016. The Maya pilgrimage to the Black Christ: A phenomenology of journey, sacrifice and renewal. *Anthropos* 111 (1) (v tisku).

Kelsey, Vera – Osborne, Lilly de Jongh. 1939. *Four keys to Guatemala*. New York: Funk & Wagnalls Company.

Kendall, Carl. 1991. The politics of pilgrimage: The Black Crist of Esquipulas. In N. Ross Crumrine – Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*, p. 139–156. Westport: Greenwood Press.

Knowlton, Timothy. 2012. Ethnicity, god concepts, and the indigenization of a Guatemalan popular saint. *Journal of Anthropological Research* 68: 223–247.

Komárek, Stanislav. 2005. *Spasení těla: Moc, nemoc a psychosomatika*. Praha: Mladá fronta.

\_\_\_\_\_. 2011. *Ochlupení bližní: Zvířata v kulturních kontextech*. Praha: Academia.

- Komter, Aafke E. 1996. The social and psychological significance of gift giving in the Netherlands. In Aafke E. Komter (ed.), *The gift: An interdisciplinary perspective*, p. 107–118. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Konrad, Herman W. 1991. Pilgrimage as cyclical process: The unending pilgrimage of the Holy Cross of the Quintana Roo Maya. In N. Ross Crumrine – Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*, p. 123–137. Westport: Greenwood Press.
- Kostiřová, Zuzana M. 2006. *Špinavé a trapné rituály: Oběť a sebeoběť krve v latinkou psaných mayských písemných pramenech*. Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze.
- . 2009. *Arte y ritual en Chichén Itzá: Los dioses y los hombres*. Disertační práce. Praha: Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze.
- Kostiřová, Zuzana M. – Křířová, Markéta – Květinová, Sylvie. 2011. *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*. Praha: Nakladatelství XYZ.
- Kováč, Milan. 2006. Zástupná symbolika krvi u súčasných Mayov–Lacandón-cov. In Iva Doleřalová – Eleónora Hamar – Luboš Bělka (eds.), *Náboženství a tělo*, p. 221–232. Brno – Praha: Masarykova univerzita – Malvern.
- (ed.). 2010. *Správa o veciach na Yucatáne, ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku Pána 1566*. Bratislava: SAHI.
- Kray, Christine A. 2007. A practice approach to ritual: Catholic enactment of community in Yucatán. *Anthropos* 102 (2): 531–545.
- Křířová, Markéta. 2011. *Mayové: Víc než záhady dávné civilizace*. Praha: Aleř Skřivan.
- La Farge, Oliver. 1947. *Santa Eulalia: The religion of a Cuchumatán Indian town*. Chicago: The University of Chicago Press.
- La Farge, Oliver – Byers, Douglas. 1931. *The year bearer's people*. New Orleans: The Tulane University of Louisiana.

Laidlaw, James. 2012. Ontologically challenged. *Anthropology of this Century* 4. <http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged/>

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the social: An introduction to actor–network–theory*. Oxford: Oxford University Press.

Laughlin, Robert M. – Karasik, Carol. 1988. *Mayan tales from Zinacantán: Dreams and stories from the people of the bat*. Washington – London: Smithsonian Institution Press.

León-Portilla, Miguel. 1986 [1968]. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lévi-Strauss, Claude. 1969 [1949]. *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press.

———. 1997 [1950]. Selections from Introduction to the work of Marcel Mauss. In Alan D. Schrift (ed.), *The logic of the gift: Toward an ethic of generosity*, p. 45–69. New York: Routledge.

———. 1999 [1952]. *Rasa a dějiny*. Praha: Atlantis.

Linn, Priscilla R. 1989. Souls and selves in Chamula: A thought on individuals, fatalism, and denial. In Victoria R. Bricker – Gary H. Gossen (eds.), *Ethnographic encounters in southern Mesoamerica: Essays in honor of Evon Zartman Vogt, Jr.*, p. 251–262. Albany: Institute for Mesoamerican Studies.

Lothrop, Samuel K. 1927. A note on Indian ceremonies in Guatemala. *Indian Notes* 4 (1): 68–81.

López Austin, Alfredo – López Luján, Leonardo. 2008. Aztec human sacrifice. In Elizabeth Brumfiel – Gary Feinman (eds.), *The Aztec world*, p. 137–152. New York: Harry N. Abrams.

López García, Julián – Metz, Brent E. 2002. *Primero Dios: Etnografía y cambio social entre los mayas ch'orti's del oriente de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

- López Hernández, Hugo D. 2010. *Historia del Señor de Esquipulas*. Guatemala: Ediciones San Pablo.
- MacKenzie, C. James. 2009. Judas off the noose: Sacerdotes Mayas, costumbristas, and the politics of purity in the tradition of San Simón in Guatemala. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14 (2): 355–381.
- Martínez Marín, Carlos. 1972. Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico. In *Religión en Mesoamérica, XII. Mesa Redonda*, p. 161–179. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Maudslay, Anne C. – Maudslay, Alfred P. 1899. *A glimpse at Guatemala and some notes on the monuments of Central America*. London: John Murray.
- Mauss, Marcel. 1997 [1924]. Gift, gift. In Alan D. Schrift (ed.), *The logic of the gift: Toward an ethic of generosity*, p. 28–32. New York: Routledge.
- . 1999 [1925]. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: SLON.
- Medina, Andrés. 1995. Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: Una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades* 5 (9): 7–23.
- Mendelson, E. Michael. 1959. Maximón: An iconographic introduction. *Man* 59 (1): 57–60.
- . 1965. *Los escándalos de Maximoón: Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Metz, Brent E. 2006. *Ch'orti'-Maya survival in eastern Guatemala: Indigeneity in transition*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Metz, Brent E. – McNeil, Cameron L. – Hull, Kerry M. (eds.). 2009. *The Ch'orti' Maya area: Past and present*. Gainesville: University Press of Florida.
- Mitchell, Jon. 2004. Ritual structure and ritual agency: 'Rebounding violence' and Maltese festa. *Social Anthropology* 12 (1): 57–75.

Monaghan, John D. 2000. Theology and history in the study of Mesoamerican religions. In John D. Monaghan – Barbara W. Edmonson (eds.), *Supplement to the handbook of Middle American Indians, volume 6: Ethnology*, p. 24–49. Austin: University of Texas Press.

Nash, June. 1979. *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.

———. 1994. Judas Transformed. *Natural History* 103 (3): 46–53.

Nash, Manning. 1958. Political relations in Guatemala. *Social and Economic Studies* 7 (1): 65–75.

Navarrete Cáceres, Carlos. 2006. *Las rimas del peregrino: Poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

Nolan, Mary Lee. 1991. The European roots of Latin American pilgrimage. In N. Ross Crumrine – Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*, p. 19–49. Westport: Greenwood Press.

Núñez Chinchila, Jesús. 1971. Las procesiones de rogación entre los chortí de las ruinas de Copán. *América Indígena* 31 (4): 1001–1006.

Oakes, Maud. 1951. *The two crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan religious ritual*. Princeton: Princeton University Press.

Osborne, Lilly de Jongh. 1948. Pilgrims' progress in Guatemala. *Bulletin of the Pan-American Union*, March 1948: 135–142.

Osteen, Mark. 2002. Introduction: Questions of the gift. In Mark Osteen (ed.), *The question of the gift: Essays across disciplines*, p. 1–41. London – New York: Routledge.

Palma Ramos, Danilo A. 2001. *Así somos y así vivimos los Ch'orti'*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

Paz Solórzano, Juan. 1914. *Historia del Santo Cristo de Esquipulas*. Guatemala: Unión Tipográfica Castañeda.

- Pedersen, Morten A. 2012. Common sense: A review of certain reviews of the 'ontological turn'. *Anthropology of this century* 5. [http://aotcpres.com/articles/common\\_nonsense/](http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/)
- Pereo Serrano, Carmen. 1989. Creencias y prácticas religiosas en la Guatemala de principios del siglo XVII. In Carlos Álvarez Santaló – María Jesús Buxó i Rey – Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, p. 399–413. Barcelona – Sevilla: Editorial Anthropos – Fundación Machado.
- Piedrasanta Herrera, Ruth. 2009. *Los Chuj: Unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: ARMAR Editores.
- Pina-Cabral, João de. 2014. World: An anthropological examination (part 1). *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 49–73.
- Pitarch Ramón, Pedro. 1996. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2012. The two Maya bodies: An elementary model of Tzeltal personhood. *Ethnos* 77: 1: 93–114.
- Pompejano, Daniele. 2009. El dios negro de los hombres blancos. *Mesoamérica* 30 (51): 123–149.
- Prufer, Keith M.– Brady, James E. (eds.). 2005. *Stone houses and earth lords: Maya religion in the cave context*. Boulder: University Press of Colorado.
- Pugh, Timothy W. 2009. Maya sacred landscapes at contact. In Leslie G. Cecil – Timothy W. Pugh (eds.), *Maya worldviews at conquest*, p. 317–334. Boulder: University Press of Colorado.
- Ramos, Alcida R. 2012. The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41: 481–494.
- Reina, Ruben E. 1966. *The law of the saints: A Pokomam pueblo and its community culture*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

———. 1973 [1966]. *La ley de los santos: Un pueblo pokomam y su cultura de comunidad*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.

Recinos, Adrian. 1954. *Monografía del departamento de Huehuetenango*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educacion Publica.

Rice, Prudence M. 2009. Time, history, and worldview. In Leslie G. Cecil – Timothy W. Pugh (eds.), *Maya worldviews at conquest*, p. 61–82. Boulder: University Press of Colorado.

Richardson, Miles. 1995. Clarifying the dark in Black Christs: The play of icon, narrative, and experience in the construction of presence. *Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers* 21: 107–120.

Robertson-Smith, William. 1894 [1889]. *The religion of the Semites: The fundamental institutions*. London: A. and C. Black.

Rus, Jan – Wasserstrom, Robert. 1980. Civil-religious hierarchies in central Chiapas: A critical perspective. *American Ethnologist* 7 (3): 466–478.

Saler, Benson. 1964. Nagual, witch, and sorcerer in a Quiché village. *Ethnology* 3 (3): 305–328.

Sallnow, Michael J. 1987. *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cusco*. Washington: Smithsonian Institute Press.

———. 1989. Precious metals in the Andean moral economy. In Jonathan Parry – Maurice Bloch (eds.), *Money and the morality of exchange*, p. 209–231. Cambridge: Cambridge University Press.

Salmond, Amiria J. M. 2014. Transforming translations (part 2): Addressing ontological alterity. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 155–187.

Sanchiz Ochoa, Pilar. 1989. Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI. In Carlos Álvarez Santaló – María Jesús Buxó i Rey – Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, p. 387–398. Barcelona – Sevilla: Editorial Anthropos – Fundación Machado.

Schryer, Frans J. 1991. Discussion and conclusions: Agrarian conflict and pilgrimage. In N. Ross Crumrine – Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*, p. 357–368. Westport: Greenwood Press.

Scott, Michael W. 2013. What I'm reading: The anthropology of ontology (religious science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (4): 859–872.

Shadow, Robert – Shadow, María Rodríguez. 1990. Símbolos que amarran, símbolos que dividen: Hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma. *Mesoamérica* 19: 33–72.

———. 1994. La peregrinación religiosa en América Latina: Enfoques y perspectivas. In Carlos Garma Navarro – Robert Shadow (eds.), *Las peregrinaciones religiosas: Una aproximación*, p. 15–38. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Schütz, Alfred – Luckmann, Thomas. 1973. *The structures of the life-world*. Evanston: Northwestern University Press.

Siegel, Morris. 1941. Religion in western Guatemala: A product of acculturation. *American Anthropologist* 43 (1): 62–76.

———. 1954. Culture change in San Miguel Acatán, Guatemala. *Phylon (1940–1956)* 15(2): 165–176.

Siegel, Morris – Grollig, Francis X. 1996. *Konob' Samiel Yet Peyxa, San Miguel Acatán, 1938–59*. Rancho Palos Verdes: Ediciones Yax Te'.

Slavík, Ivan (ed.). 1976. *Popol Vuh a výbor z Letopisů Cakchiquelů a z knih Chilama Balama čili Proroka Jaguára na Yucatánu*. Praha: Odeon.

Smith, Waldemar. R. 1977. *The fiesta system and economic change*. New York: Columbia University Press.

Straub, Leslie E. 1985. La romería como modelo de peregrinaciones en las tradiciones centroamericanas. *Mesoamérica* 6: 104–132.



———. 1991. Through the fields to Amatitlán. In N. Ross Crumrine – Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*, p. 157–171. Westport: Greenwood Press.

Sugiyama, Saburo. 2010. Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan. In Leonardo López Luján – Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, p. 79–114. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad Nacional Autónoma de México.

Šrubař, Ilja. 2005. The pragmatic theory of the life-world as a basis for intercultural comparisons. In Martin Endress – George Psathas – Hisashi Nasu (eds.), *Explorations of the life-world: Continuing dialogues with Alfred Schutz*, p. 235–266. Dordrecht: Springer.

Taussig, Michael. 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

———. 1993. *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. New York – London: Routledge.

Tax, Sol. 1953. *Penny capitalism: A Guatemalan Indian economy*. Washington: Smithsonian Institution.

Tedlock, Barbara. 1982. *Time and the highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Tedlock, Dennis. 1996 [1985]. *Popol Vuh: The Mayan book of the dawn of life*. New York: Simon & Schuster.

———. 2003. *Rabinal Achi: A Mayan drama of war and sacrifice*. New York: Oxford University Press.

Thomas, Robert N. – Horst, Oscar H. – Hunter, John M. 2002. Pilgrim networks of the shrine of Esquipulas, Guatemala. *Journal of Cultural Geography* 20 (1): 27–49.

Tiesler, Vera – Cucina, Andrea (eds.). 2007. *New perspectives on human sacrifice and ritual body treatment in ancient Maya society*. New York: Springer.

- Toledo Palomo, Ricardo. 1964. Esculturas de Copán en Esquipulas. *Antropología e Historia de Guatemala* 16 (2): 49–59.
- Turner, Terence. 2009. The crisis of late structuralism: Perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, bodiliness, and spirit. *Tipiti* 7 (1): 3–42.
- Turner, Victor W. – Brunner, Edward M. (eds.). 1986. *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Turner, Victor – Turner, Edith. 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and sacrifice: Ritual and society in ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–488.
- . 2004. Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10 (3): 463–484.
- Vogt, Evon Z. 1964. Ancient Maya and contemporary Tzotzil cosmology: A comment on some methodological problems. *American Antiquity* 30: 192–195.
- . 1969. *Zinacantan: A Maya community in the highlands of Chiapas*. Cambridge: Belknap Press.
- . 1976. *Tortillas for the gods: A symbolic analysis of Zinacanteco rituals*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vogt, Evon Z. – Stuart, David. 2005. Some notes on ritual caves among the ancient and modern Maya. In James E. Brady – Keith M. Prufer (eds.), *In the maw of the earth monster: Mesoamerican ritual cave use*, p. 155–185. Austin: University of Texas Press.
- Vrhel, František. 2003. *Předkolumbovské literatury: Témata, problémy, dějiny*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana.

- Vrhel, František – Kašpar, Oldřich. 1978. *Texty nativní Iberoameriky I*. Praha: SPN.
- Wagley, Charles. 1957 [1949]. *Santiago Chimaltenango: Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Warren, Kay B. 1978. *The symbolism of subordination: Indian identity in a Guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.
- Watanabe, John M. 1990. From saints to shibboleths: Image, structure, and identity in Maya religious syncretism. *American Ethnologist* 17 (1): 131–150.
- . 1992. *Maya saints and souls in a changing world*. Austin: University of Texas Press.
- Watanabe, John M. – Fischer, Edward F. (eds.). 2004. *Pluralizing ethnography: Comparison and representation in Maya cultures, histories, and identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Wellmeier, Nancy J. 1998. *Ritual, identity, and the Mayan diaspora*. New York – London: Garland Publishing, Inc.
- Whitehouse, Harvey. 1996. Rites of terror: Emotion, metaphor and memory in Melanesian initiation cults. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (4): 703–715.
- Wilson, Richard. 1995. *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wisdom, Charles. 1940. *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wolf, Eric R. 1955. Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion. *American Anthropologist* 57 (3): 452–471.
- . 1956. Aspects of group relations in a complex society. *American Anthropologist* 58 (6): 1065–1078.

\_\_\_\_\_. 1958. The Virgin of Guadalupe: A Mexican national symbol. *Journal of American Folklore* 71 (1): 34–39.

\_\_\_\_\_. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

## OBRAZOVÁ PŘÍLOHA

1	Krajina Sierry de los Cuchumatanes . . . . .	158
2	Tradiční mayská obydlí obklopená kukuřičnými poli . . . . .	158
3	Osada Pacumal s uctívanou horou a jeskyní . . . . .	159
4	Léčebný obřad s obětní slepicí . . . . .	159
5	Rituální tanec s marimbou před domem ordenanzy na Chimbánu . . .	160
6	Skupina rezadorů jdoucí do kostela na Chimbánu . . . . .	160
7	Rezadoři modlící se ke svatým v kostele na Chimbánu . . . . .	161
8	Mayské kříže u předkolumbovských zřícenin v San Mateu Ixtatán . .	161
9	Kostel na Chimbánu . . . . .	162
10	Rituální okuřování rezadora s obětním krocanem před poutí . . . . .	162
11	Rezador s klecí s obětním krocanem při pouti . . . . .	163
12	Občerstvení při cestě na horu K'utataj . . . . .	163
13	Svatyně na hoře K'utataj . . . . .	164
14	Obětování krocaní krve, kopálu a svíček u jednoho z witz . . . . .	164
15	Poutní bazilika v Esquipulas . . . . .	165
16	Skupina poutníků klečících ve dveřích baziliky v Esquipulas . . . . .	165
17	Poutníci stojící v nekončící frontě k Černému Kristu . . . . .	166
18	Poutníci zapalující svíčky Černému Kristu . . . . .	166
19	Žena šlehající muže čerstvými větévkami na křížové cestě . . . . .	167
20	Obětní rituály před jeskyní Las Minas . . . . .	167



Obrázek 1: Krajina Sierry de los Cuchumatanes



Obrázek 2: Tradiční mayská obydlí obklopená kukuřičnými poli





Obrázek 3: Osada Pacumal s uctívanou horou a jeskyní



Obrázek 4: Léčebný obřad s obětní slepicí



Obrázek 5: Rituální tanec s marimbou před domem ordenanzy na Chimbánu

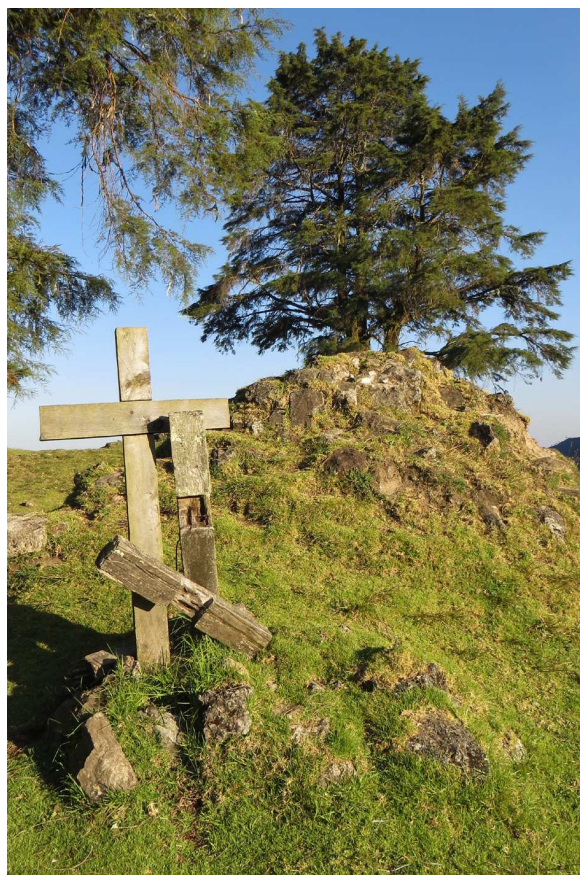


Obrázek 6: Skupina rezadorů jdoucí do kostela na Chimbánu





Obrázek 7: Rezadoři modlí se ke svatým v kostele na Chimbánu



Obrázek 8: Mayské kříže u předkolumbovských zřícenin v San Mateu Ixtatán



Obrázek 9: Kostel na Chimbánu



Obrázek 10: Rituální okuřování rezadora s obětním krocanem před poutí





Obrázek 11: Rezador s klecí s obětním krocanem při pouti



Obrázek 12: Občerstvení při cestě na horu K'utataj





Obrázek 13: Svatyně na hoře K'utataj



Obrázek 14: Obětování krocaní krve, kopálu a svíček u jednoho z witz





Obrázek 15: Poutní bazilika v Esquipulas



Obrázek 16: Skupina poutníků klečících ve dveřích baziliky v Esquipulas



Obrázek 17: Poutníci stojící v nekončící frontě k Černému Kristu

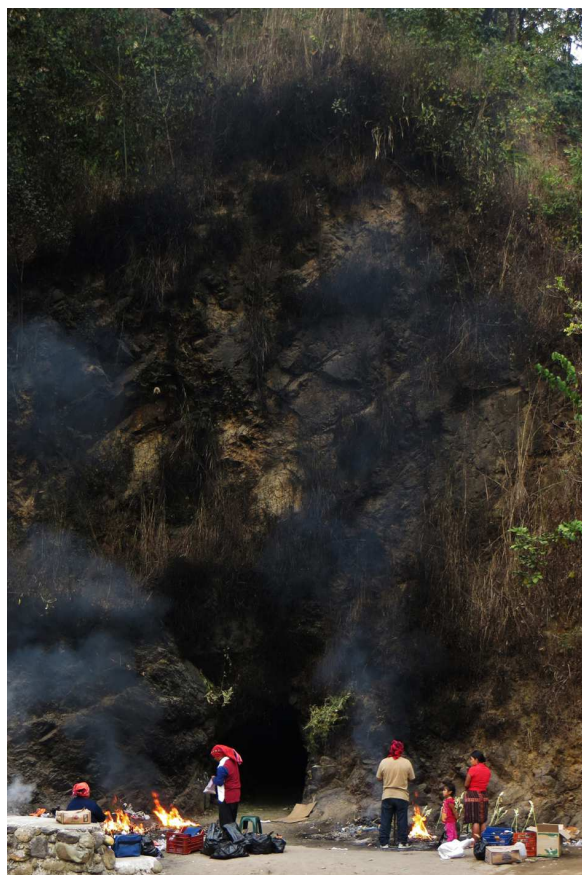


Obrázek 18: Poutníci zapalující svíčky Černému Kristu





Obrázek 19: Žena šlehající muže čerstvými větvkami na křížové cestě



Obrázek 20: Obětní rituály před jeskyní Las Minas